ملفّ «الآداب»

الثورة، الدولة، وانتفاضات الروح

د. سماح ادريس

تُصادف هذا الصيف (تموز وأيلول) ذكريان هامتان في مسار حركة التحرّر الوطنيَّة العربيَّة. فقبل أربعين عاماً تمرّد البكباشي جمال عبد النّاصر وإخوةٌ له ورفاقٌ قوميّون وشيوعيّون وإخوانيّون في الجيش المصري، مطيحين بالملك فاروق ومشرعين مصر والعالم العربي بعد سنوات قليلة من الانقلاب العسكري لآفاق الوحدة العربيَّة والاشتراكيَّة.

وفي مثل هذه الأيّام لعشر سنوات خلت، شهرت كوكبةٌ من شباب لبنان سلاحها في وجه الجنود الصهاينة الّذين كانوا يشربون البيرة في شارع الحمراء، ويدنّسون شوارع الزيدانيّة والكونكورد.

غير أنَّ مسار الحركتينْ التحرّريتينْ كان مليئاً بالأشواك، والعقبات، والخلافات، والأخطاء، والهزائم. ذلك أنّهما، على رغم تعبيرهما عن حالة اجتماعيّة رافضة للتسلّط الأجنبي والوجود الصهيوني (لنذكرْ في هذا المجال أنّ فكرة الثورة في مصر نبتت في ذهن الجندي البكباشي عبد النّاصر وهو بعدُ في فلسطين عام ١٩٤٨) وعلى رغم استنادهما إلى تراث فكريّ عربيّ مقاوم وتراث عسكري شعبيّ مقاوم... أقول على رغم ذلك كُلّه فقد كانت كلّ واحدة منها تواجه وضعاً جديداً لم تعهده من قبل.

أمّا الضبّاط الأحرار فقد وضعوا مبادئهم الستّة (القضاء على الاستعمار وأعوانه، القضاء على الإقطاع، القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، إقامة العدالة الاجتماعيّة، إقامة جيش وطني قوي، إقامة حياة ديموقراطيّة سليمة) فإذا بهم يفاجأون بأنّها مطّاطة، غائمة، لا تفي

بضرورات «الدولة الحديثة» التي وجد الضبّاط أنفسهم - بين ليلة وضحاها - زعماءها ومنظّريها ووزراء خارجيّتها وإعلامها وثقافتها. ثمّ اكتشفوا بعد أقلّ من شهر على انتصارهم أنّهم في مواجهة من كانوا يفترضونهم في صفوفهم الأولى: عمّال مصنع كفر الدوّار. وما هي إلاّ شهور أخرى حتّى اصطدموا كذلك برفاقهم الشيوعيّين - زملائهم في حركة الضبّاط الأحرار، وفي التنظيمات اليساريّة التي مهّدت للثورة عبر نضالها ضدّ الإنجليز والإقطاع والرجعيّة المحليّة. وغرقت الثورة في موجة خلافات داخلية اشتدّ أوارها مع بداية اصطدام قيادة الثورة بمجموعة الإخوان المسلمين الّذين كانوا - هم أيضاً - فريقاً هامّاً في مجلس قيادة الثورة المصريّة.

وما لبثت قيادة الثورة أن اصطدمت بشرائح بارزة من المثقّفين حين طالبها بعضهم بسحب جنودها إلى ثكناتهم التي تدفّقوا منها عند اندلاع الثورة، وطالبها البعضُ الآخر بإعادة الحياة الديموقراطيّة إلى البلاد بعد أن أُلغيت الأحزابُ السياسيّة وفُرضتْ قوانينُ تضيِّقُ على الصحافة والصحفيّين، وطالبها البعضُ الثالث بعدم إيثار «أهل الثقة» عليهم هم («أهل الخبرة») لأنّ أولئك لا يمكن أن يفقهوا شيئاً في أمور الأوبرا والموسيقى والتربية والرياضة والأدب و... السياسة!

وما لبثت الثورة كذلك أن وجدت نفسها في صدامٍ عنيف مع المعسكر الغربي وعلى رأسه الامبرياليّة «الجديدة» ممثّلة بالولايات المتحدة الأمريكيّة. والحقّ أن ليس ثمّة ما يثبت أنّ مجلس قيادة الثورة قد كان على صلة بالأمريكان قُبيْل قيام الثورة من قَبيل التحالف التكتيكي في مواجهة الإنجليز؛ غير أنّه من المؤكّد أنّ الثورة لم تُظهر العداء للأمريكان في أيّام الانقلاب الأولى، وإنّما تطوّر ذلك العداءُ بتطوّر مجريات الأمور كتوقّف الولايات المتحدة عن تمويل مشروع السدّ العالي، وجَهْرِ عبد النّاصر بأفكاره الوحدويّة العربيَّة المعادية للوجود الصهيوني والغربي على الأراضي العربيَّة، والتقرّب المتدرّج من دول المنظومة الاشتراكيّة (كيوغوسلافيا والاتحاد السوفياتي)، والتباعد المتدرّج كذلك عن الدول العربيَّة «المحافظة». والمفارقة الكبرى التي زادت الأمور تعقيداً هي أنّ تقرّبَ النظام النّاصري من دول المنظومة الاشتراكيّة ترافَقَ في نهاية الخمسينات مع اشتداد عداوته للشيوعيّين المصريّين والسوريّين واشتداد عداوة هؤلاء له. بل إنّ مصر التي شهدت أكثر تحوّلاتها الاقتصاديّة/الاجتماعيّة تجذّراً واشتراكيةً مع إعلان «الميثاق» وقوانين يوليو الاشتراكيّة في مطلع الستّينات، قد شهدت في الوقت عينه وجودَ مئاتِ المثقّفين اليساريّين البارزين أمثال (محمود أمين العالم وصنع الله ابراهيم) في غياهب السجون وتعرّضهم للتعذيب النفسي والجسدي على يد الجلاّدين أمثال الصول مطاوع وحمزة البسيوني.

وتشاءُ الظروف أن يكون الطلاّب عام ١٩٦٨ طرفاً ثالثاً - بعد العمّال و«المثقّفين» - يُفاجئ قيادَة الثورة بالاحتجاج والعصيان. فبعد عمّال «كفر الدوّار» الذين لا بدَّ أن يكونوا قد ذُهلوا لوقوف ثورتهم إلى جانب إدارة مصنعهم أو فُجعوا بشنق قائديْن منهم صيف ١٩٥٢، وبَعْد «المثقّفين» الذين رأوْا دولتَهم التي حرّرتهم من الاحتلال البريطاني والملكيّة والإقطاع ترتدّ على حريّاتهم هم، جاءَ دورُ الطلاّب. ولربّما كانت فجيعةُ هؤلاء لا تقلّ عن فجيعةِ أولئك: فهُمْ «أبناءُ الثورة» ومريدوها والمقاتلون في سبيلها في القاهرة والاسكندرية والقناة، وهم من حازوا العلم والثقافة بسبب إنجازات الثورة الهائلة - كالتعليم المجّاني حتّى أعلى المستويات الجامعيّة، وإنشاء «قصور للثقافة»، ونشر الكتب الثقافيّة بأرخص الأثمان - يجدون قيادةَ الثورة عاجزةً عن معاقبة بعض المسؤولين العسكريّين عن هزيمة حزيران ١٩٦٧، ويجدون عسكرَ وزير الداخليّة شعراوي جمعة مُطبقين على أنفاسهم داخلَ الجامعات والمعاهد وداخل «التنظيم الطليعي» نفسه.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فقد بقي عدد كبيرٌ من العمّال والمثقّفين والطلاّب يميّز - في أكثر الأحيان - لا بين «الدولة» و«الثورة» فحسب، بل بين «الدولة» ورئيس الدولة كذلك. وتعالى عبد النّاصر عن واقع الدولة وضرورات السلطة عند الكثير من أولئك الناس ليغدو فوقَ الدولة، وأكبرَ من الرمز ومن الحياة معاً. وأمّا المثقّفون الّذين يعيشون وينتجون خارج مصر، والذين شدّتهم شعاراتُ النّاصريّة وطموحاتُها - ككتّاب مجلّة الآداب على سبيل المثال، لبنانيّين وفلسطينيّين وسوريّين ويمنيّين على وجه الخصوص - فلم يملكوا إلاّ الإغراق في

التمييز بين الرئيس عبد النّاصر من جهة و«مراكز القوى» كسامي شرف وعبد الحكيم عامر وشمس بدران وشعراوي جمعة) من جهة ثانية. بل توجبُ الأمانة النقديّةُ القولَ إنّ عدداً لا بأس به من أولئك الكتّاب قد غضّ النظر عن «تجاوزات» الثورة بحقّ المثقّفين وبحقّ قيم الحرّيّة والديموقراطيّة خوفاً من أن يؤدّي نقدُ التجاوزات إلى إعطاء الأعداءِ «ذريعةً» للانقضاض على الثورة ومُثُلها.

* * *

وفي لبنان تبدّتْ إشكاليّةُ العلاقةِ بين «الثورة» و«الدولة» على نحو مغايرٍ لتلك التي شهدتها مصرُ إبّان الحقبة النّاصريّة. فالمقاومة الوطنيّة اللبنانيّة التي تفجّرت، بشكلها التنظيميّ المنهج، على يد القوى العلمانيّة واليساريّة (وتخصيصاً القوى الشيوعيّة، والسوريّة القوميّة الاجتماعيّة، وبقايا المقاومة الفلسطينيّة في بيروت) ما لبثت أن واجهت قضيّة التعاطي مع الدولة، ومع الشرعيّة الدوليّة، ولاسيّما بعد أن صار طرف من تلك المقاومة جزءاً من آليّة الدولة اللبنانية ومن مؤسّساتها، وبعد أن «تطيّف» و«تَدَوْلَن» طرفُ آخر ـ علمانيّ الطابع ـ من المقاومة، وسعى طرفُ ثالث (علمانيّ هو الآخر) إلى اللحاق بركب الدولة دون جدوى. وكثيراً ما تحوّلت المقاومة على يد تلك الأطراف جميعها إلى عامل ضغط على الدولة سعياً وراء مكسب فيها. وهذا لا يعني أنّ تلك الأطراف قد نسيت أو تناست قضيّة مقاومة الاحتلال؛ بل إنّها جميعها تؤمن ـ خطأً أو صواباً ـ أنّ المقاومة ستتعزّز حين تصير دولةً أو جزءاً من الدولة. ولا تغرّنّنا في هذا المجال التصاريحُ والبيانات التي قذفتنا بها قيادات المقاومة اللبنانيّة طوال أكثر من سبع سنوات سبقت الانتخابات النيابيّة الأخيرة، وهي تصاريح وبيانات تذمّ الدولة ومشروعها وتطرح المقاومة بديلاً أوحدَ للدولة.

واليوم تبدو المقاومة على قاب قوسينْ أو أدنى من «الدولة». فالانتخابات التي جرت في أيلول دفعت بمرشّحي حركة «أمل» و«حزب الله» و«الحزب القومي ـ جناح الطوارئ» و«الجماعة الإسلاميّة» إلى المجلس النيابي العتيد. ونتيجةُ الانتخابات هي، بمعنى من المعاني، انتصارٌ لـ«فكرة» المقاومة وهزيمةٌ للإقطاع السياسي في الجنوب، وإنْ يكن انتصارُ تلك القوى المقاوِمة في بيروت ـ على خلاف الجنوب ـ انعكاساً مباشراً لامتناع المناطق الشرقيّة (ذات الأغلبيّة المسيحيّة) عن التصويت. غيرَ أنّ انتصار تلك القوى في الجنوب سيعني، من ناحية أُخرى، وضعَها في مأزق الدولة وضروراتها، ولاسيّما في مأزق قبولها ـ أيِ الدولة، أيّ دولة ـ بمقتضيات «الشرعيّة الدوليّة». وسوف يكون مأزقُ القوى المقاومة «المتدولنة» حديثاً أعظم حين نعلم أنّ ما يُهيَّأ للبنان في إطار مفاوضات «السلام» الشاملة قد يتضمّن: أ ـ توزيع مياه نهر الليطاني بين لبنان والكيان الصهيوني؛ ب ـ توطين بعض الفلسطينيّين وحرمانهم من حقّ العودة إلى وطنهم فلسطين، وترحيل الآخرين قهراً؛ ج ـ إقامة تطبيع ثقافي واقتصادي وديبلوماسي مع الكيان المغتصب. وتحضرني في هذا المجال مداخلةُ السيّد محمد حسن الأمين ـ وهو قاضي صيدا الجعفري ورجل فكر ودين متنوّر نيّر ـ في «المنتدى القومي العربي» الشهر الماضي. فهو يرى ـ كما يبدو ـ أنّ الانتخابات الأخيرة توافق السلطةَ النيابيّة والنظامَ العالمي الجديد لكونها تستبعد طائفة معيَّنة وتسوِّدُ لائحةً معيَّنة في الجنوب، هي لائحة المقاومين. واستأذن السيّد العلّامة في إيراد مقتطفات مطوّلة من مداخلته لأنّها تطرح في نظري إشكاليّة «المقاومة في الدولة» كأحسن ما يكون الطرح:

> إنَّ استبعاد طائفةٍ ليس رعونةً وليس قسوة؛ إنّه قد يكون أبعدَ من ذلك بكثير... فإذا افترضنا أنّ هذا المجلس [النيابي الجديد] يُراد له توقيعُ الاتفاق مع العدو الإسرائيلي، فهل من الأفضل أن يكون قويّاً مسيحيّاً أم أن يكون مجلساً يغلب عليه الطابع الإسلامي والقومي العربي؟... أنا لا أقول إنّ نوابنا الأعزّاء ذاهبون إلى التوقيع... لكنّ مجلساً بهذه المواصفات هو الأفضل للتوقيع على الاتفاقيات الجديدة... وبهذا المعنى يُمكن أن نفهم لماذا تجاوزت الحكومة طائفةً بعينها... فالسلطة في الجنوب كان لها دور أساسي [في الانتخابات]، وشكّلت لائحة من كلّ الألوان والأجناس التي يُفتَرَضُ أن تتنافَسَ فيما بينها في عمليّة ديموقراطيّة... أمّا أن تصبح هذه الألوان والأجناس في ائتلافٍ انتخابيّ واحد فهذا ما يدعو إلى السؤال... هل كان هذا حقّاً لمواجهة

الإقطاع السياسي، ونحن نعرف قوّته الحقيقيّة، أم كان لتفويت الفرصة على النبض الاعتراضي في الجنوب؟ لقد نجحت السلطة في تمويه الهدف: فهي تدرك أنّ الجنوب رامٍ ماهر لا يُخطئ هدفه، ولذلك اعتمدت أن تضع له أهدافاً مموّهة لكي يخطئ الهدفَ الحقيقي... فالجنوب بطبعه يُنتج نواباً اعتراضيّين... فكيف يمكن للجنوب أن ينتخب لوناً واحداً؟(*)

وقد لا تكون الانتخابات على الصورة المؤامراتيّة التي يصفها العلّامة الأمين، لكنها ـ أي الانتخابات ـ سوف تطرح بدون شكّ إشكاليّة هامة ومأزقاً نوعيّاً أمام عددٍ من النوّاب الوطنيّين على اختلاف انتماءاتهم اليساريّة والدينيّة والقوميّة والأصوليّة.

* * *

غيرَ أنّ تخصيص مجلّة الآداب لثورة يوليو وللمقاومة الوطنيّة ملفَّيْن لا يهدف إلى تسليط الضوء على «إشكاليّة الدولة والثورة» فحسب، وإنّما يهدف كذلك إلى إبراز النقاط التالية:

١ ـ ترابط النضال الذي تخوضه أمّتنا العربيّة منذ عقود كثيرة ضدّ العدوّ الصهيوني والقوى الغربيّة الداعمة له، وضدّ كلّ أشكال التطبيع مع ذلك العدوّ.

٢ ـ إعادة بثّ «روح المقاومة» في الثقافة العربيّة الحديثة وسط عواصف الخذلان، والخصي، والخزي، والاستكانة، ووسط دعوات البعض للانصراف إلى الفنّ «وحده» وإلى الإبداع «وحده» وإلى الحداثة «وحدها» وإلى «العالميّة» وحدها بعيداً عن هموم «الايديولوجيا» التي انهارت ـ حسب زعم ذلك البعض ـ مع انهيار الحلم النّاصري والمنظومة الاشتراكيّة والترسانة العراقيّة، ومع اعتراف منظمة التحرير الفلسطينيّة بالكيان الصهيوني وقبولها بمشروع الحكم الذاتي. ذلك أنّ مجلّة الآداب تؤمن بما كتبه د. فيصل درّاج منذ شهور قليلة حين أكّد على «أنّ المقاومة الوطنيّة هي أساسُ الحداثة الوطنيّة وقوامها» وأنّ «وطنيّة ايديولوجيا محدّدة لا تُقاس بالهجوم على موضوع خارجيّ، وهميّاً كان أم حقيقيّاً... وإنّما تُقاسُ بقدرة هذه الايديولوجيا على قراءة العلاقة القائمة بين ممارسات السلطة القائمة والأهداف التي تنشدها، وبين ممارسات هذه السلطة والغايات التي يتطلّع إليها العدوّ الخارجي»(*).

٣ ـ التشديد على المقاومة العسكريّة والشعبيّة أساساً لطردِ العدوّ من جميع الأراضي المحتلّة. فالمقاومة الوطنيّة اللبنانيّة قد نجحت في تحطيم أسطورة التفوّق العسكري التي ساهمت في ترسيخها ـ على حدّ قول د. مسعود ضاهر في مقاله المنشور في هذا العدد ـ «بعضُ الأنظمة العربيّة العاجزة». ولولا المقاومة، لَوْلا خالد علوان ومهدي مكاوي وجمال ساطي والسيّد عباس الموسوي ولولا عبّود ويسار مروّة وأحمد قصير ومحمد سعد وابتسام حرب وسناء محيدلي وغيرهم وغيرهنّ من شهداء المقاومة وشهيداتها لكانت بيروت وصيدا وصور ماتزال تقبع تحت رجس الاحتلال الصهيوني البغيض، أو لكانت هذه المدن الجميلة محرّرة من الصهاينة ولكنْ مكبّلةً باتفاقيات تهدر الكرامة الوطنيّة والإنسانيّة على غرار اتفاقيات كامپ دايڤيد، أو لكانت تلك المدنُ العرائسُ ماتزالُ تضع يدها على خدّها بانتظار ما تُسفر عنه مفاوضاتُ خلدة ومدريد وواشنطن وطوكيو!

إنّ أكبر خدمة يُمكن للمثقّفين العرب أن يقدّموها للمقاومة العربيّة، للشهداء، ولعبير الوحيدي وأحمد قطامش الفلسطينيَّيْن اللّذين اعتقلا الشهر الماضي في الضفّة وغزّة، أن يحموا بأقلامهم ورسومهم وأصواتهم انتفاضاتِ الروحِ العربيّة من بين الضلوع.

(*) راجع أجزاء من مداخلة العلّامة الأمين في جريدة السفير البيروتيّة، ٢٦ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٢، ص ١٣.

(*) د. فيصل درّاج «الكوني والعالمي والثقافة الوطنيّة»، مجلّة قضايا وشهادات، العدد ٥، ربيع ١٩٩٢، ص ١٤ و ١٨.

الثقافة المقاومة: دراسة في المنهج

د. مسعود ضاهر (*)

١٠ أعوام على المقاومة الوطنية

عن التراث المقاوم

إنّ التراث الحيّ هو التاريخ الحقيقيّ للشعوب الذي لا يمكن تجميده في زمن معيّن. لذا فالمعركة التراثيّة، أو بالأحرى الخلاف السجالي الذي يتحكّم بالساحة العربيّة باسم التراث والمعاصرة، هي/هو معركة خارج إطار المواجهة مع الغزو الثقافي الصهيوني للوطن العربي. وهي معركة تنصبّ دوماً على الشكل دون أن تصل إلى المضمون الحقيقي للتراث، أي للقدرة على المجابهة بالثقافة لحماية الشخصيّة القوميّة في مختلف مراحل تاريخها.

كما أنّ مقولة تحرير التراث وحمايته تبقى خارج المعركة الحقيقيّة التي هي التصدّي للغزو الصهيوني في مختلف وجوهه العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وغيرها. ولا تهدف المعركة إلى تحرير التراث ـ الذي ليس بالإمكان سجنه في الزمان والمكان ـ بل إلى تحرير الإنسان العربي؛ ولا تحرير للتراث إلّا بتحرير الأرض العربيّة وتحرير الإنسان عليها، وما عدا ذلك فمعارك وهميّة تجيد استخدام الألفاظ لكنّها لا تهدم حجراً واحداً من مداميك التبعيّة والتخلّف. وأمّا ثقافة التقليد والحنين الدائم إلى ماضي المجتمع فتبقى خارج المواجهة الحقيقيّة للغزو الثقافي لأنّها لا تحمل مشروعاً لتغيير جذريّ للواقع الراهن. وإذا كانت تلك الثقافة تلقى الكثير أو القليل من الرواج في البلدان العربيّة فليس في ذلك مؤشّر على صوابيّتها للمرحلة الراهنة بل دلالة واضحة على أنّ الواقع العربي المعيش لم يتغيّر كثيراً في بناه الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة السائدة، بالإضافة إلى وجود مصلحة أكيدة للمشروع الثقافي الامبريالي الخارجي وللقوى العربيّة المرتبطة به في بثّ مثل هذه الثقافة، ونشرها والتهويل بها ضد قوى المواجهة الحقيقيّة والتغيير الجذري. إنّ استرجاع ثقافة الماضي أو بعض جوانبها الأكثر سلبيّة بشكل خاص، وإعطاءها طابع الطقوس في الممارسة اليوميّة لن يقودا إلى مجابهة صداميّة مع الامبرياليّة الثقافيّة التي عرفت كيف تستفيد من الطرق الصوفيّة والطرق الدينيّة في مراحل كثيرة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

إن إسهام التراث في معركة التحرير المعاصرة لا يعني ضرورة توظيفه لصالح مشروع ديني يُفقد ذلك التراث الجانب الأساسي فيه، وهو جانب الانفتاح على الآخرين.

المواجهة بالثقافة التقليديّة نظرة ماضويّة تجعل العلاقة بين التراث والحاضر علاقة تبعيّة مرضيّة لأنّ الحاضر يحتضن الماضي الذي يسكن فيه بشكل دائم دون أن يتدامج معه أو يتداخل فيه إلّا شكليّاً. ومثل هذه الثقافة تجعل الماضي هو الفاعل، والحاضر هو المنفعل، وتنقطع صلة التفاعل بين التراث والمعاصرة بسبب خضوع الحاضر للماضي وعجزه عن تطويره أو عن الإبداع الثقافي والفني ومواجهة تحديات العصر بأدوات ثقافيّة معاصره. هكذا يقمع التراث الماضوي تراث الحاضر والمستقبل معاً ويتحوّل إلى حلقة دائريّة مفرغة باسم الهويّة والأصالة.

وتتبلور الجوانب الأساسيّة لشروط المجابهة بالتراث والهويّة أو الأصالة من خلال الإجابة على الأسئلة الإشكاليّة التي طرحناها وكيفيّة الاستفادة من التراث في معركة المواجهة مع مشروع الامبرياليّة الثقافيّة في الوطن العربي وتحويله إلى مواجهة يوميّة فاعلة في الصراع الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي، الثقافي القائم على الساحة العربيّة ضد معوقات التطوّر والتحرّر على كافة الصُعُد. فالمجابهة بالتراث الحيّ من موقع المعاصرة وامتلاك أدوات الصدام التي تتطلّبها المرحلة الراهنة يُساعدان في الحفاظ على الشخصيّة العربيّة، ويمنعان تشويه التراث وتزويره وانتحاله، كما يمنعان طمس الهويّة القوميّة أو تذويبها، ويبقيان باب المستقبل العربي مفتوحاً على

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في الجامعة اللبنانية.

الإبداع من موقع متميّز وأصيل.

إنّ النظرة للتراث من وجهة نظر عصريّة، ومن موقع الحاضر وتحدّياته، هي وحدها القادرة على إنقاذه من الجمود وإشراكه في بناء المستقبل. ولن يتمّ ذلك باستعادة التراث بكامله، الغثّ منه والسمين، بل بتأكيد الجانب الإيجابي فيه كمصدر أساسي في توكيد الهويّة القوميّة والتمايز الحضاري العربي. فمواجهة الاحتلال، والدفاع عن الأرض والإنسان، والخروج عن طاعة الحاكم المستبد والمحتل الأجنبي، وتحريم الولاء له أو التقرُّب إليه أو المصالحة معه أو التودُّد إليه، كلها جوانب أساسيّة من جوانب التراث العربي الإسلامي، ويُعتبر البعض منها من ركائز الدعوة الإسلاميّة. فالدفاع عن الأرض أو الديار، في الفكر الإسلامي، ركن من أركان الإسلام لأنّه دفاع عن الدين، والشهادة في سبيلها شهادة من أجله. لكن إسهام التراث العربي الإسلامي في معركة تحرير الأرض والإنسان والثقافة العربيّة من الغزو الصهيوني لا يعني ضرورة توظيفه لصالح مشروع ديني يُفقد هذا التراث الجانب الأساسي فيه، وهو جانب الانفتاح على الآخرين دون خوف والتعامل معهم من موقع الفكر الواثق بنفسه الذي لا يخشى المواجهة أو فقدان الأصالة فيتحوَّل إذّاك إلى فكر مغلق قاعدته مظاهر شكليّة تعطي للممارسة اليوميّة طابع الطقوس وتقديس المظاهر.

إنّ المجابهة بالتراث والهويّة تعني الانطلاق من الحضارة العربيّة الإسلاميّة المنفتحة دوماً على الحضارات الأخرى لمواجهة التخلُّف والتبعيّة والتقليد والاستتباع الثقافي والتغريب. وهي شروط ضروريّة لمواجهة شاملة وضمان للتغيير بالتواصل لا بالانغلاق والتقوقع. ولا يتمّ ذلك إلّا بنشر حريّة الفكر المطلقة، وإبطال المظاهر الشكليّة الخادعة التي تضلِّل الجماهير العربيّة، والعمل على تغيير الواقع العربي الراهن على قواعد العقل والحريّة والمساواة. ولا تتمّ المواجهة الناجحة إلّا بتكامل شروطها: أي بالربط بين التراث وتحدّيات العصر، وبين السلطة السياسيّة والجماهير الشعبيّة. ففي ظروف الغزو الامبريالي الصهيوني تلعب السلطة السياسيّة العربيّة دوراً أساسيّاً في تعزيز شروط المواجهة وتطويرها أو في إفشالها. لكن معركة التغيير مفروضة، ولا خروج منها إلّا بالقضاء على أسباب التخلُّف والغزو والتبعيّة. والسلطة والجماهير العربيّة أمام خيار واحد للقيام بالمواجهة المطلوبة: فإمّا تغيير بالسلطة العربيّة بحيث تنسجم أعمالها مع مصالح الجماهير العربيّة في مواجهة الغزو الصهيوني الجاثم على صدر الأمّة العربيّة، وإمّا تغيير على حساب هذه السلطة بالذات، وستكون هذه الأخيرة هي أولى الضحايا؛ إذ لا بديل عن المواجهة مهما طال الزمن.

المواجهة بالتراث والهويّة ليست إذن مسألة تراثيّة أو ماضويّة بل آنيّة ومستقبليّة بالدرجة الأولى. ذلك أنّ القوى العربيّة المسيطرة هي المسؤولة عن التخلُّف الذي تعانيه الأمّة العربيّة في جميع أقطارها، فقد أثبتت هذه القوى عجزها القاتل عن مواجهة المشروع الثقافي الصهيوني الامبريالي للوطن العربي. وباتت الأسئلة الإشكاليّة للتغيير تطرح نفسها على الشكل التالي: ما دامت المواجهة مفروضة ولا بدّ منها، فهل تكون القوى السلطويّة العربيّة قادرة على تنظيمها أم أنّها باتت معوقاً لها؟ وما دام كثير من القوى السلطويّة العربيّة يصنَّف في خانة المعوِّق للمواجهة العربيّة الشموليّة فهل تُطرح مسألة تغييرها بالحدّة نفسها التي تُطرح فيها مواجهة الغزو الصهيوني؟ وإذا كانت القوى المسيطرة تستخدم التراث لتأبيد سيطرتها الطبقيّة محوّلة إياه إلى أشكال ثقافيّة باهتة محايدة غير قادرة على الفعل اليومي، فهل بالإمكان الاستفادة من الجانب الإيجابي من التراث في معركة ضد القوى التي تغزوه من الخارج وتشوّهه من الداخل؟

إنَّ للمواجهة الآن طابع الشمولية لأنَّ التحدّيات أمام العالم العربي كبيرة على كافة المستويات. والمواجهة الناجحة تأخذ بالاعتبار أبعاداً ثلاثة:

أ - المواجهة بالتراث الفاعل الذي يعطي للعربي ثقة كبيرة بالانتصار، لأنَّ تاريخ العرب شاهد على كثير من مراحل التخلُّف والغزو الخارجي تقابلها مراحل صعود أو استنهاض جماهيري تنتهي بهزيمة الغازي واقتلاع جذوره من الأرض العربيّة.

ب - المواجهة بالحاضر وذلك بامتلاك معارف العصر والإبداع من خلالها بما يعطي للعرب دوراً حضاريّاً إلى جانب الشعوب التي تساهم في بناء الحضارة الإنسانيّة. ولا نفع من الانبهار أمام ثقافة الآخرين أو الاستفادة السهلة من نتاجهم الفكري والتقني، لأنَّ الآثار اللاحقة ستكون بالغة السوء على الإنسان والمجتمع العربي معاً، وهي المدخل الحقيقي للتبعيّة والاستتباع في كافّة المجالات.

ج - المواجهة بالمستقبل أي بالتخطيط البعيد المدى الذي يستشرف المشكلات الكبرى المرتقبة ويضع الحلول العمليّة والناجحة لها.

وتكامُلُ هذه الأبعاد الثلاثة مسألة في غاية الأهميّة ولن تكون مواجهة ناجحة بسقوط أيّ بعد منها. فالتراث الثقافي الحيّ، والتنمية الثقافيّة المعاصرة، والتخطيط المستقبلي البعيد المدى لسياسة ثقافيّة قائمة على العلم والتكنولوجيا تعتبر جميعها من السمات

الأساسيّة لهذا العصر ومن قضاياه الأكثر تعقيداً. وعندما توضع المجابهة بالتراث والهويّة في موقعها الصحيح إلى جانب البُعديْن الآخريْن تسقط مقولة حماية التراث أو إنقاذه أو وصل ما انقطع معه لتحلّ مكانها مقولة حماية الإنسان العربي نفسه وهو الضامن الوحيد لحماية التراث وتطويره، وحماية الاستقلال والسيادة القوميّة العربيّة، وإعادة ربط الإبداع الحضاري العربي بمجرى الحضارات الإنسانيّة.

الثقافة العربية قاعدة للاستنهاض مجدَّداً

لعبت الثقافة العربيّة على الدوام دوراً هامًّا في استنهاض الشعب العربي وتطوّره الوطني والديمقراطي، وفي مواجهة كلّ أشكال الغزو الخارجي. وشكّلت الحضارة العربيّة القاعدة الأكثر صلابة في مجابهة الغزوات المتعاقبة على الوطن العربي. ورغم الصعوبات التي تواجهها، وتهدّد تمايزها، وتحاول إلحاقها القسري بالامبرياليّة الثقافيّة، فإنّ الثقافة العربيّة لاتزال صِمام الأمان وقوّة الدفع الأكثر فاعليّة في تحديد مسار التاريخ العربي المعاصر.

لايجوز أن يقتصر دور الثقافة على التغزّل بالذاتية الثقافيّة المتميّزة، ولايجوز كذلك التنكّر لتلك الذاتية تحت شعار «الثقافة العالمية» الخادع.

فالحضارة العربيّة نتاج الجوانب الإيجابيّة الفاعلة والمستمرّة في تأثيرها فيه منذ البدايات الأولى حتّى اليوم. ولها مقوّمات عريقة تميّزها عن باقي الحضارات العالميّة بحيث يستحيل التغيير الثقافي وتحقيق التقدُّم الحضاري المنشود إلّا بالاستناد إلى تلك المقوّمات بعد تطويرها وتعميق جوانبها تبعاً لحاجات العصر. ولا يجوز أن يقتصر دور الثقافة على التغزُّل والافتخار بالذاتيّة الثقافيّة المتميِّزة، وبالبناء الحضاري الذي أنتجه العرب في ماضيهم المجيد؛ كذلك لا يجوز رفض تلك الذاتيّة أو التنكُّر لها تحت شعار خادع من الثقافة العالميّة التي لا توجد إلّا في أذهان القائلين بها، ولا تتناقض، عند تعريفها العلمي الدقيق، مع خصوصيّات كلّ حضارة وطنيّة أو قوميّة على امتداد العالم بأسره. فالقضيّة، في جوهرها، هي أنّ للأمّة العربيّة في ماضيها تراثاً حضاريّاً متميّزاً، وأنّ هذه الأمّة تتعرَّض في واقعها الراهن إلى غزو ثقافي على كافّة المستويات، وإلى تبعيّة شبه كاملة في مجالات كثيرة؛ وحماية الثقافة العربيّة تكمن في حماية الإنسان العربي نفسه، أي بضمان بقائه على أرضه، وتحقيق ذاتيّته الثقافيّة والحضاريّة عليها، ومشاركته في الإبداع الحضاري العالمي. هكذا تتبدّى العلاقة الجدليّة بين استنهاض الإنسان العربي على قاعدة موروثه الثقافي الحضاري، في الجانب الإيجابي منه تحديداً، وبين استنهاض القيم الإيجابيّة الفاعلة في هذه الحضارة حتّى يستند المواطن العربي في مواجهة الغزو الثقافي الامبريالي إلى قاعدة صلبة يعيشها كلّ يوم ويتأثّر بها وهي القاعدة الروحيّة والماديّة لبنائه الثقافي. فالدفاع عن الثقافة العربيّة دفاع عن الإنسان العربي وعن الذات العربيّة. وهو مشروع متكامل لا يمكن الفصل بين ماضيه وحاضره ومستقبله، ولا بين مستوياته الماديّة والروحيّة والثقافيّة، ولا بين البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي يستند إليها؛ إنّه مشروع المجابهة في كافّة تجلّياتها. الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للوطن العربي يهدِّد الإنسان، والتراث، والقيم، والوجود، والاقتصاد وكلّ جانب حيّ وفاعل لدى الشعب العربي حتّى يستطيع تدمير الوجود العربي في مناطق معيَّنة وإلحاق المناطق الأخرى تبعيّاً بمراكز الرساميل والإمبرياليّة الثقافيّة التي تشكّل الحركة الصهيونيّة جزءاً عضويّاً فيها. كذلك فالاستنهاض الثقافي العربي لمواجهة ذلك المشروع يجب أن يكون من الشموليّة بحيث يستطيع إغلاق كلّ المسالك التي يتسرَّب منها الغزو ومحاصرة ما تغلغل من نفوذه في الجسم العربي تمهيداً لاقتلاع المشروع نفسه من الجذور.

المجابهة الثقافيّة هي الأكثر أهميّة لأنّها الأكثر شمولاً والأوسع امتداداً وفاعليّة في الزمان والمكان. فهي مجابهة مباشرة وبالسلاح في كلّ مكان يتمّ التصادم فيه مع العدوّ الصهيوني على الأرض العربيّة المغتصبة. وهي مجابهة مباشرة بالكلمة، وبالإبداع العلمي والأدبي والفنّي في كلّ قطر عربي وعلى امتداد الوطن العربي، حيث يتمّ التصادم مع محاولات الاستتباع الثقافي للإنسان العربي. وتتّسع هذه المجابهة لتصل إلى جميع الساحات العالميّة التي باتت أكثر استعداداً للدفاع عن الحقوق العربيّة، والتراث العربي، والثقافة العربيّة بعد أن برز المشروع الصهيوني على حقيقته كاستعمار استيطاني عنصريّ يتهدّد السلام العالمي وينذر باندلاع حرب نوويّة. فقد نصّت توصيات مؤتمر الأونيسكو الذي عقد في ٢٦ تشرين الثاني ١٩٧٦ على اعتبار الغزو الثقافي من خلال الاستيطان الاستعماري مخالفة صريحة لكلّ مبادئ حقوق الإنسان. ومازالت توصيات مؤتمرات الأونيسكو المتتالية تنعت الصهيونيّة بالعنصريّة وبأنّها إدارة رجعيّة تُستخدم لقمع الشعب العربي ومنع تحرُّره الوطني والقومي، وتطوُّره الديمقراطي، وتنميته الاقتصاديّة. فالصهيونيّة بناء ايديولوجي متكامل يقوم على استخدام العنف بدرجاته الأكثر همجيّة وبربريّة

لتبرير مفاهيم ايديولوجيّة مبنيّة على العرق النقيّ أو نظريّة شعب الله المختار الذي سُخّرت لخدمته كلّ الشعوب الأخرى. وقد اختيرت الأرض العربيّة لتطبيق هذه النظريّة الشوفينيّة على أرض الواقع فحملت معها المآسي المستمرّة للشعب العربي. وتصل حدود العنصريّة إلى درجة التمييز بين اليهود أنفسهم وذلك للدلالة على مدى ما تصل إليه الصهيونيّة في احتقار الشعوب الأخرى، علماً بأنّ اليهود العرب شكّلوا قاعدة سكّانيّة كبيرة لإسرائيل، قبيل قيامها وبعده. فمن الواضح إذن أنّ الغزو الثقافي الصهيوني مشروع استعماري استيطاني لا يحمل للعرب على صعيدي الفكر والممارسة، سوى الاحتقار والنظرة الدونيّة، وانتهاك كلّ القيم والمقدّسات العربيّة.

إنّ الثقافة العربيّة في الأرض المحتلّة ليست في مواجهة مشروع ثقافي حضاري يفسح المجال أمام تفاعل بين ثقافتيْن عالميّتيْن يمكن تبادل التأثير بينهما حتّى في إطار واقع سياسي يقوم على أساس الغالب والمغلوب. بل إنّها في مواجهة مشروع استيطاني يقوم على التزييف الكامل في محاولة لنفي الآخر ومحو وجوده وشخصيّته وتراثه الحضاري والثقافي. فالمشروع الصهيوني هو الأداة الرجعيّة الضاربة باسم الامبرياليّة الثقافيّة التي تمدّ اسرائيل بالتقدّم التكنولوجي، والمفاعل النووي، ومختلف أشكال الأسلحة الفتّاكة. لكنّ التقدّم التكنولوجي الاسرائيلي لا يمكن أن يصنّف في خانة ثقافة اسرائيليّة ذات بعد شمولي ومتمايز في إطار الثقافة العالميّة ولن يكون بإمكان اسرائيل أن تخلق ثقافتها المميّزة الخاصّة بها لأنّ قيامها بالذات لم يكن، كما يزعم الصهاينة، لتحقيق مشروع بذاته ولذاته بل كأداة رجعيّة عنصريّة لتهديم المشروع الثقافي الحضاري العربي ومنعه من التبلور ضمن خطّة عربيّة تحرّريّة شاملة.

لن ينجح مشروع الاستنهاض بالثقافة العربيّة ما لم يُدمّر المشروع الصهيوني ويُقتلع من جذوره.

لذا فالتحدّي الأكبر أمام مشروع الاستنهاض بالثقافة العربيّة يكمن في مواجهة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني المتجسّد بدولة اسرائيل على الأرض العربيّة. وكما أدرك الصهاينة، ومنذ وقت مبكر، أنّ الغزو الثقافي الصهيوني لن ينجح ما لم يدمّر الإنسان العربي والثقافة العربيّة، فعلى العرب أن يدركوا ويعملوا من أجل قيام النقيض الجذري له. ولن ينجح مشروع الاستنهاض بالثقافة العربيّة ما لم يدمّر المشروع الصهيوني ويقتلع من جذوره.

وقد بات واضحاً بعد أربعين سنة تقريباً على قيام اسرائيل أنّ التفوّق العسكري الصهيوني قاد إلى احتلال الأرض العربيّة واستعباد الناس عليها أو ترحيلهم عنها، لكنّه بقي عاجزاً عن تدمير الذات العربيّة، وهو التدمير الذي من شروطه الأساسيّة أن يتمّ اعتراف المغلوب بالغالب فيتعاون معه ولو من موقع الذليل والتابع على غرار اتفاقيات كامب دافيد التي أفشلها الشعب المصري بنضالاته، ودماء بنيه، وصلابة مثقّفيه وعمّاله وفلّاحيه.

التفوّق العسكري الإسرائيلي أسطورة ساهمت في ترسيخها بعض الأنظمة العربيّة العاجزة، فجاءت المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة لتثبت بطلان تلك الأسطورة.

ولقد شكّلت الثقافة العربيّة دائماً قاعدة صلبة يستحيل اختراقها أو تجاوزها من قبل الصهاينة، فعمدوا إلى تشويه بعض جوانبها، وانتحال جوانب أخرى، وإظهار عجزها عن مسايرة التطوّر المعاصر، ومقارنة قدرة اسرائيل على استخدام التكنولوجيا الحديثة وتطويرها بعجز العرب المطبق في هذا المجال واكتفائهم بالتكنولوجيا الاستهلاكيّة دون سواها. لكنّ التقدّم التكنولوجي الاسرائيلي، في جانبه الأساسي، مستورد ويتمّ تطويره لمصلحة الامبرياليّة الثقافيّة فتستفيد منها اسرائيل كأداة محليّة لها؛ وعَجْزُ العرب عن ولوج عصر التقدّم التكنولوجي ليس مسألة مستعصية الحلّ ولا تعني بالضرورة عجزهم المطلق عن الوصول إليه لأنّ الآفاق مفتوحة تماماً شرط توفّر القيادة العربيّة التي تأخذ على عاتقها تحقيق تلك المهمّة. والفارق النوعي بين الثقافة العربيّة وما يسمّى بالثقافة الصهيونيّة هو أنّ الأولى نسق متكامل من القيم التراثيّة الفاعلة منذ القدم، والقابلة للتطوير في أيّة لحظة، والقادرة على الانتقال من واقع التخلّف والتبعيّة المفروض عليها إلى واقع الإبداع الخلّاق بعد توفير الشروط الضروريّة له. وأمّا ما يسمّى بالثقافة الصهيونيّة فليس ثقافة لأنّها حركة عنصريّة فاشيّة أداتها المؤسسات العالمية الكبرى، ولأنّه يفتقر إلى مجموعة القيم التراثيّة حتّى يشكّل نسقاً متميّزاً له هويّة أصيلة، ولأنه، بسبب عجزه عن استنباط مظاهر ثقافيّة وتراثيّة خاصّة به، يلجأ إلى تزييف التراث العربي الفلسطيني ويدّعي تمثيله في المحافل الدوليّة، حتّى أنّه لا يتورّع عن الدعوة إلى تطوير الفولكلور الشعبي الفلسطيني كفولكلور إسرائيلي مادام قد أُنتج على أرض إسرائيل الموعودة. إنّ استيراد التكنولوجيا وتطويرها ليس ثقافة أو بديلاً للثقافة، كما أنّ أسطورة التفوّق

العسكري الإسرائيلي كانت وهماً كبيراً ساهمت في ترسيخه بعض الأنظمة العربيّة العاجزة عن المجابهة فجاءت المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة، وعلى أرض لبنان، لتثبت بالملموس بطلان تلك الأسطورة. وقد تحمل الأيّام القادمة المزيد من انكشافها وزيف البناء الأسطوري الذي بنيت عليه، كما تحمل إمكانيّة التصدّي الناجح لها وصولاً إلى تهديمها والقضاء على مخلّفاتها.

لقد صمدت الثقافة العربيّة بصلابة أمام الغزو الثقافي الصهيوني الهادف إلى هدم الحضارة العربيّة وتشويه معالمها وآثارها في مناطق احتلاله. وتمسّك الشعب العربي في تلك المناطق بثقافته العربيّة، وهويّته العربيّة، وتراثه العربي، ولسانه العربي، ولم تنفع كل أساليب الصهاينة البربريّة في إقامة الثقافة الصهيونيّة المزعومة على أنقاض الثقافة العربية. ونتيجة لهذا الإفلاس الصهيوني تتشدّد اسرائيل في تخريب الموروث الحضاري العربي، وهدمه، ومسخ التاريخ العربي وتشويهه في محاولة لدفع الجماهير العربيّة في الأراضي المحتلّة إلى الاستسلام، والإحباط النفسي، وفقدان الثقة بكلّ ما هو عربي. وبقدر ما تستمرّ اسرائيل في بقائها قويّة إلى جانب دول عربيّة مجاورة ضعيفة مفكّكة وتعاني أشدّ الأزمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، تزداد الرغبة لدى حكّامها بالتمدّد وتحقيق الحلم الصهيوني بين النيل والفرات. لذلك تكبر تحدّيات الغزو الثقافي الصهيوني للوطن العربي يوماً بعد يوم وتزداد الحاجة الملحّة إلى يقظة عربيّة قوميّة حضاريّة جديدة تستفيد من فشل التجارب السابقة وتتلافى الممارسات الخاطئة النظريّة والعمليّة التي وقعت فيها. وباتت المرحلة الراهنة تتطلّب تحمّل المسؤوليّة الحضاريّة القوميّة العربيّة بسرعة، واستنفار كلّ مصادر القوّة والمنعة في الوطن العربي كلّه لقطع الطريق على التمدّد السرطاني الصهيوني المرتقب من جهة، ولاسترجاع الأرض المغتصبة من جهة ثانية، ولإعادة وصل الثقافة العربيّة بركب الإبداع العالمي من جهة ثالثة. ولا يمكن للمشروع الثقافي الحضاري العربي أن يصبح قادراً على مواجهة التحدّي الصهيوني ما لم يسرع في بناء الإنسان العربي نفسه. وتلعب الثقافة العربية، بمدلولها القومي التحرّري الإنساني، الدور الأساسي في بناء جيل عربي قادر على التصدّي بكفاءة ونجاح، وعلى تأصيل شخصيّته الحضاريّة وإحياء قيمه وضمان سلوكه في إطار مؤسّسات ديمقراطيّة تعتمد العلم والعقل أساساً لها.

إنّ إعادة بناء الثقافة العربيّة لكي تلعب دورها في المواجهة المطلوبة على مستوى الوطن العربي كلّه أضحت ضرورة مصيريّة، ليس فقط للارتفاع بهذا الوطن من المستوى البالغ الانحطاط الذي انحدر إليه بفعل السياسات القمعيّة للقوى العربيّة المسيطرة، بل وبالدرجة الأولى للحفاظ على بقاء الإنسان العربي على أرضه المهدّد بالاقتلاع منها أو بالحياة عليها في ظلّ التبعيّة والاحتلال والتهديد المباشر بالإضافة إلى مشكلات البطالة والجوع والمرض والأمّيّة... ولا بدّ من رفع الصوت عالياً بأنّ قيام اسرائيل على الأراضي العربيّة لم يكن مجرّد مشروع استعماري عادي بل امتداد لامبرياليّة ثقافيّة واقتصاديّة وسياسيّة وعسكريّة لاتزال تعمل بنشاط على إفراغ الشعارات التحرّريّة، كالاستقلال والسيادة القوميّة والوحدة العربيّة وغيرها، من مضامينها العمليّة، فتتحوّل، في الواقع المعيش إلى نقيضها.

ومنذ الحرب العالميّة الثانية حتّى الآن، ورغم أنّ جميع الدول العربيّة باستثناء فلسطين قد نالت استقلالها وسيادتها الوطنيّة والقوميّة المعترف بها رسمياً في العالم كلّه، فإنّ الأمّة العربيّة تتعرّض لغزو ثقافي امبريالي صهيوني بات ينذر بتفكيك مقوّمات الشخصيّة العربيّة، وطمس هويّتها العريقة والأصيلة، وشلّ قدرتها على مقاومة التحدّيات المصيريّة، ونتيجة للتفكيك الداخلي المستمرّ الذي باتت آثاره واضحة للعيان في كلّ قطر عربي. وجاء تدمير الساحة اللبنانيّة كنموذج لساحات عربيّة أخرى تنتظر مصيراً مشابهاً بسبب أزماتها الداخليّة الخانقة. ولم تتورّع قوى سلطويّة عربيّة عن توجيه الدعوات العلنيّة للتصالح مع الكيان الصهيوني مادام العرب غير موحّدين وبالتالي غير قادرين على المجابهة.

هكذا تريد القوى السلطويّة العربيّة إلباس الجماهير العربيّة عار خيانتها كقوى طبقيّة عربيّة تسلّمت مقاليد السلطة سنوات طويلة وعجزت عن القيام بمهمّات التحرّر الوطني والقومي وباتت عاجزة عن مجرّد الدفاع عن أنظمتها المتداعية. وعندما بلغ العجز السلطوي العربي هذا الدرك من الانحطاط والتخلّف سارعت القوى السلطويّة العربيّة إلى تهيئة الجماهير العربيّة للاستسلام والصلح الذليل مع الغزو الصهيوني لأنّها عاجزة فعلاً عن التصدّي له ومقاومته والتغلّب عليه. لكنّ الجماهير العربيّة التي مازالت تعيش حالة الفقر والجوع والمرض والأمّيّة منذ مئات السنين، والتي وصلتها أخبار الثروة النفطيّة العربيّة من بعيد، هي نفسها التي واجهت الاستعمار الأوروبي وقاومته وانتصرت عليه عسكريّاً، وأجبرته على الرحيل عن الأرض القوميّة العربيّة؛ وقد تمّ لها ذلك عندما توفّرت لها قيادة وطنيّة عرفت كيف توظّف الطاقات العربيّة في معارك قوميّة ناجحة لاتزال أخبارها تثير اعتزاز العرب في جميع أقطارهم كالثورة السوريّة الكبرى، ومعركة تأميم قناة السويس، وإسقاط حلف بغداد، وتحرير الجزائر، وإعلان المقاومة الوطنيّة الفلسطينيّة، وأعمال جبهة المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة وغيرها.

فـالطاقـات العربيّـة، البشريّـة والثقافيّـة والماديّـة، كبـيرة جـدّاً. والنهـوض بـالثقـافـة العـربيّـة لا يتمّ بـإلغـاء دورهـا، لأنّ دعـوات التصالح مع العدو إلغاء للثقافة العربيّة وتحقيق لشعار أطلقه دون خجل بعض زعماء الانحطاط العربي الراهن حين قـال: «المصالحة مع اسرائيل تقدّم خدمة للعرب واسرائيـل معاً لأنّها تستخدم العقل الصهيوني المنظّم والطاقات الماديّة العـربيّة». فـالمواجهـة مع الغـزو الصهيوني على كـافّة المستويات هـي الـطريق الوحيـدة لاستنهاض الثقافة العربيّة. واستكمال هذه المواجهة حتّى نهايتها يقود بـالضرورة إلى تحرير الثقافة العربيّة من التبعيّة، وإلى تحرير الإنسان العـربي من الاستـلاب. وبدون المجابهة المستمـرّة يتمّ إخضاع الإنسـان العربي للامبرياليّة الثقافيّة التي تسيطر على مقـدّرات شعوب البلدان النـامية والمتخلّفـة وتقود الأجيـال الشابّـة فيها إلى مـزيد من التبعيّـة واليأس فـترتمي في أحضان الثقـافة الاستهـلاكيّة العـاجـزة عن كـلّ تـطويـر وإبداع.

ملاحظات ختاميّة حول المجابهة بالثقافة المقاومة

الجبهة الثقافيّة الوحدويّة العـربيّة قـادرة على فـرض إرادة التغيير الجذري وتعطيل دور الثقـافة الـرسمية وإبراز دورها في خداع الشعب العربي.

هنـاك حاجة ملحّة لاعتـماد العمل العـربي المشترك القـائم عـلى استراتيجيّة شـاملة تحدّد مسـاره، وتوجّـه حركتـه، وتوحّـد أجزاءه، وذلك في إطار خطّة محدّدة وبرامج مـرسومـة تضع في رأس أهـدافها مواجهة الغزو الثقافي الصهيوني للوطن العربي وسبل مواجهتـه. وإذا كـانت مؤسّسات وحـدويّة عـربيّة كثيرة أُنشئت ثمّ تحوّلت إلى مجـرّد واجهة وحدويّة غير فاعلة بسبب الحواجـز والمنازعـات القطريّـة التي أعاقت عملها، فإنّ جبهة ثقـافيّة عـريضة تضمّ المثقّفـين الوحـدويّين العرب العاملين على مواجهة ذلك الغزو بكلّ الوسائل الممكنـة هي الجبهة القادرة عـلى تخطّي الحـواجز القـطريّة أو تخـطّي الكثير منهـا. الجبهـة الثقافيّـة هي ساحـة الصراع الايديـولـوجي التي تُمـارَس من خلالها كلّ أشكال الـدعوات إلى التصـالح مـع الغزو الصهيـوني أو التصدّي له. وهي الجبهة التي يمارس من خلالها المثقّفون العروبيّون دورهم النضـالي والطليعي في دعم حـركـة التحـرّر الـوطني العـربي فيقدّمون بعملهم هذا خدمة كبرى للثقافة العربيّة وللجماهير العـربيّة في معركتها المستمرّة من أجل إزالة كلّ معوّقات التخلّف والتبعيّة.

وفي الـوقت الذي امتـلأت فيه تـرسانـة الأسلحة العـربيّة لقمـع الشعب العـربي أكـثر ممّا لاستخـدامهـا في المـواجهـة مـع الاحتـلال الصهيـوني تبرز الجبهـة الثقافيّـة العربيّـة العريضـة كحـاجـة ملحّـة للاستنهاض القومي ولمجابهـة الاستعمار الخـارجي وللقوى الـظلاميّة والقمعيّة في الداخل. ليس بالقمع وحده تستـطيع الأنـظمة العـربيّة العـاجـزة عن تحـريـر الأرض العـربيّـة أن تحمي نفسهـا من غضبـة الجـماهير الشعبيّـة؛ وفي التاريـخ العربي الحديث والمعاصر أكـثر من شاهد على مصداقيّة هذه المقولة. فالأنظمة العربيّة عاجزة عن سجن شعوبها، والحفاظ على واقع التجزئة والتخلّف والتبعيّة إلى ما لا نهاية بحجّـة أنّه أمـرٌ واقع بـات يهدّد القـوى العربيّـة كلّها. لـذا فالثقـافـة الوطنيّة الديمقراطيّة العربيّـة هي في صلب كلّ مشروع يتصـدّى للغزو الثقـافي الصهيوني. وتتحـوّل هـذه الثقـافـة إلى مـوقـع الهجـوم ضـدّ الثقافة الاستهلاكيّة السائدة إذا ما عرف المثقّفون الديمقراطيّون العرب كيف يقيمون جبهتهم الثقافيّة على امتداد الوطن العربي ويجعلونها قادرة على التصدّي لكافّة أشكال التغريب والاستلاب والاستتباع الثقـافي. وهي، في حال توحّدها ضمن برنامج قومي وحدوي شمولي، قادرة على فرض إرادة التغيير الجذري وتعطيل دور الثقافة الرسميّة وإثبات زيفهـا وإبـراز دورهـا في خـداع الشعب العـربي وتضليله خـدمـةً للإمبريالية الثقافيّة بالدرجة الأولى. فـالأنظمـة العربيّـة كانت قـادرة حتّى الآن على ملء سـاحة المـواجهـة الثقـافيّـة للمشروع الصهيـوني بـالضجيج الإعـلامي وبالتبشـير المستمرّ بعـظمة حضـارتنا العـربيّـة وقدرتها على الصمود والبقـاء، لكنّ الثقافـة العربيّـة لا تحيا في ذاتهـا ولذاتها بل بالقوى البشريّة الحيّة التي تتجسّد فيها وتحوّلها إلى سـلاح مادّي في معركة تحرّرها من القيود التي كبّلتها.

فـالقضيّة الجـوهريّـة تكمن في فهم المحتوى الثقـافي والحضـاري للنضـال التحرّري العـربي. وهي مسـألـة إحياء واستنهـاض عـربي، داخلي بالدرجة الأولى لأنّه ينبع من صميم الإرادة العربيّة في التغلّب على الصعوبـات والتحدّيـات الكبيرة التي تشكّـل الصهيونيـة أحـد أبرز تجلياتها إلى جانب تحدّيات الفقـر، والجوع، والأمّيّة، والبطالـة، والقمـع، وانعدام التخـطيط، وسيـادة فكـر التجـزئـة وغيرهـا من المشكلات الأساسيّة والكبرى. ومخاطر المرحلة الراهنة هي أنّ اسرائيل لم تعـد تهدف إلى احتـواء الأنظمـة العربيّـة أو ترويضهـا في معـاركهـا المستمـرّة ضدّ كـلّ دولة عـربيّة عـلى حدة بـل تعمـل - وبـدعم من الـولايات المتحـدة الأميركيّـة والدول الـرأسماليّـة الكـبرى المسـانـدة لاسـرائيل - على تفكيـك الدول العـربيّة المحيطة بهـا إلى وحـداتهـا الصغـرى وإعادة تـركيبها، إذا عجـزت عن احتلالهـا، على قـاعـدة

تـطلّعاتـهـا المحليّة كـالـطائفيّـة، والمـذهبيّـة، والعـرقيّـة، والقبليّـة، والعشائريّة وغيرها بحيث يستحيل إنهاضهـا مجدَّداً أو إعـادة اللحمة إلى مكوّناتها الداخليّة قبل سنـوات طويلة ضروريّـة لترسيـخ الكيان الصهيوني على الأرض العربيّة. لقد أصبح الغـزو الثقافي الصهيـوني للوطن العـربي حقيقة ملمـوسة منـذ قيـام دولـة اسرائيل، وازداد في شراسته إثر كلّ عدوان تقوم به ضدّ العرب، مجتمعـين أو منفردين، لأنّ التوسُّع العسكـري أبرز اسرائيـل على حقيقتهـا العدوانيّـة كأداة للامبرياليّة العـالميّة في الشرق الأوسط. وقـد علّقت الآمال الكبيرة على توقيع اتفاقيات كامب دافيـد وأخرى شبيهـة بها مـع لبنان ودول عـربيّة أخـرى لأنّ الغـزو العسكـري لا تتحقّق أهـدافـه إلّا بقبـول المغلوب بالتعاون أو بالتعامـل مع الغـالـب، أي إفساح المجـال أمام الثقـافة الصهيـونيّة ومـا تمثّله من أهداف فـرعيّة تـابعة لـلامبريـاليّـة الثقافيّة كي تجتاح الثقافة العربيّة وتقود إلى استـلاب ذهني، وتخريب نفسي، وتشويه ايديولوجي قومي عربي.

فالهدف الأساسي للامـبرياليّـة الثقافيّـة يقوم عـلى قاعـدة تأجيـج الصراع الدموي بين العرب عـلى اختلاف طـوائفهم، أو بينهم وبين الأقليّات العرقيّة التي تعيش بينهم فتزيـد بعض الطوائف والأقليّـات من ارتباطها التبعي الدائم بالمشروع الصهيوني التفتيتي للأمّة العربيّة وتكثر الدعوات إلى الكونفـدراليّة، والـلامركـزيّة، والحكم الـذاتي، والخصوصيّة الثقافيّة وغيرها في مرحلة تاريخيّـة بالغـة الخطورة تُـطرح فيهـا الوحـدة العربيّـة الديمقـراطيّة عـلى قاعـدة العلمانيّة والعقـلانيّة والاشـتراكيّة العلميّـة كحلٍّ وحيـد يعبِّر عن آمـال الأمّة العـربيّـة في الوحدة والحريّة.

هكذا قاد الغزو الثقافي الصهيوني إلى تعميق أزمة الدولة القـطريّة العربيّة المعـاصرة بحيث طرحت إمكـانيّة بقـائها واستمـراريّتها عـلى بساط البحث. وبسبب فشل المشاريع الوحدويّة السابقة وسيادة فكـر التجزئة والإقليميّة والكيانيّة، فقد دخلت إسرائيل، ومنذ اللحظة الأولى لولادتها، كطرف معوِّق وفاعل لمنع قيام الدولة العربيّة الواحدة، وإفشال كلّ المشاريع التوحيديّة، والعمل على تشجيع كلّ حـركات الانفصـال والتجزئة في الوطن العربي. لذلك فالوحدة القوميّة العربيّة، على قاعدتي العقـلانيّة والـديمقراطيّـة، هي النقيض المباشر للحـركـة الصهيـونيّـة وللإمبرياليّة الثقافية الداعمة لها.

لقد عرفت الحركة الصهيونيّة كيف تدمج بـين فكرهـا الاستيطاني العنصري وبين تمثيلها للحضارة الرأسـماليّة في مـرحلتها الامـبرياليّـة واعتـبرت نفسها عـلى الدوام ممثّـلاً للغرب بكـلّ ثقـافتـه، وتقنيّتـه، ومؤسَّساته السيـاسيّة والعسكـريّة والإداريّـة. لذلـك ترتـدي معرفة اللحمة الدائمة بين اسرائيل ومصالح الرساميل العالميّة أهميّـة بالغـة لأنّ وجود الأمّة العربيّة يتعرَّض لمخاطـر كبيرة عـلى كافّـة المستويـات بسبب الالتحام العضوي بين الصهيونيّـة والاستعمار الجـديد، فكـراً وثقـافة ومصلحـة متبادلـة. فالامـبرياليّـة العالميّـة زرعت الصهيونيّـة وجعلتهـا ناراً ودمـاراً ضدّ العـرب. وهناك عـدد كبير من العـرب، خاصّة ممَّن هم في مواقع السلطة الحاكمة، يرفضون المقـولة العلميّـة التي تضـع الصهيونيّـة والاستعمار في خنـدق واحد يعمـل على غـزو الـوطن العربي بمختلف الـوسـائـل؛ لكن هـذا الالتحـام بـات يفقـأ العين. وعلى الشعب العربي عبر قواه المنظّمـة الأساسيّـة والفاعلة أن يدرك حقيقة ذلك الاندمـاج والعمل عـلى مواجهتـه دون السقوط في أوهام فكّ التحالف بين طرفي العدو لأنّهما في الحقيقة تجسيد عمليّ لمصالح واحدة. ومادامت الثقافة العربيّة لم تستسلم للغزو الصهيوني فإنّها ستبقى قاعدة الاستنهاض العربي الشمولي ضدّ الغزو الثقافي الصهيوني للوطن العربي.

ومن خلال مواجهة الحلقة الصهيـونيّة عـلى أرض الواقـع سيجد المثقّفون العرب أنفسهم في مواجهة شاملة مع الامـبرياليّـة الثقافيّـة، المسؤول الأساسي والمباشر عن مشاريع الاستتباع الثقافي والاستـلاب الفكري للشعب العربي. فالغزو الثقافي الصهيوني كان، منذ البداية وحتّى الآن، جزءاً من مشروع امبريالي صهيوني معادٍ للأمّـة العربيّـة ويهدف إلى تهديم ثقافتها والحطّ من قيمة الشخصيّة العربيّة والمبـالغة في إظهار سلبيّاتها، حتّى يصار إلى إلحاقها تبعياً بالثقافة الاستهـلاكيّة الإمبرياليّة. ومعركة المواجهة مع هذا المشروع صعبة ومعقّدة.

لكن المجابهة الثقـافيّة هي الأهمّ رغم تعـدّد السـاحـات وتنـوّع أساليب المواجهة فيها. فما لم ينجح الغزو الثقافي الصهيوني في تدمير الثقافة العـربيّة ومـا تُمثِّل فـإنّه يبقى بمقـدور هذه الثقـافة أن تستنهض الجماهير العربيّة في معركة مصيـريّة يـرتبط بنتائجهـا مصيرُ العـرب، أرضاً وشعباً وتراثاً وثقافة. إنّها مواجهة بالغة الشـدّة بين ثقـافتين لا تلتقيـان أبـداً في حقـل واحـد من حقـول الصراع إلّا لكي تـزيـل إحداهما الأخـرى بالضرورة. وأمّـا ساحـة الصراع فتمتدّ من مـوقع الصدام المباشر في المناطق التي تحتلّها اسرائيـل، إلى المناطق العـربيّة التي تهدّد إسرائيل باحتلالها، وصولاً إلى اعتبار العالم كلّه أرض الصراع وحقل المجابهة. والناس فيه منقسمون بـين مؤيِّد للعـدوان الاسرائيلي وداعم له، وبين مؤيِّد للحقّ العربي وعامل على استرجاع الأرض المغتصبة وإعـادتها إلى أصحـابها الحقيقيّـين حتّى يبنـوا عليهـا دولتهم الـوطنيّـة الديمقراطيّة العربيّة.

١٠ أعوام على المقاومة الوطنية

فتى الرمّان

محمد علي شمس الدين

القصيدة مهداة إلى الشهيد الدكتور حكمت الأمين، فتى قرية كفررمّان الجنوبيّة، الذي استشهد في إحدى غارات الطيران الإسرائيلي على مستوصف تلّة الرميلة حيث كان الطبيب يقوم بعمله الإنساني فيه.

قُمْ تأمّلْ
كُلُّ من ماتَ على جلجلةِ الأوطانِ قامْ
لم تَمُتْ هذي العصافيرِ على التلِّ
ولا ماتَ الحمامْ
أنتَ أسلمتَ إلى التلِّ يديكْ
فانحنى
حتّى دنا من مُقْلتيكْ
ثُمَّ غَطّى وجهَكَ المحروس بالرملِ
قليلاً كي تنامْ

***

قُمْ تأمّلْ
يرفعُ الله غطاء اللّيلِ عن وجهِ القُرى
كُلَّ صباحْ
كي ترى
أنّ الأقاحْ
موغلٌ في الصخرِ
أنّ الصخرَ دمعٌ وابتسامْ
كلَّ عامٍ
يسقطُ الثلجُ على الأرضِ
ويجري
في ميازيبِ القُرى
دمعُ الغمامْ
كُلَّ عامٍ
تنحني فوقَ الرخامْ
وردةٌ تفتح جرحاً في الرخامْ
يا صديقي
هكذا صلّى وصامْ
جدُّنا المحنيّ في أضلاعنا
حتّى العظامْ
يا صديقي
إنّما الجرحُ انسجامْ
ويد الآسي على الجرحِ انسجامْ
فتقدَّمْ
مثلما أنتَ
ومُدَّ الآنَ كفَّكْ
إنّ قلبي موجَعٌ حتّى الجمامْ
أوجعته طفلة الرمّانِ
والرمّان دارْ
ودمٌ يبتلُّ في أغصانِهِ
والأرضُ دارْ
كلّما دارت على الرمّانِ أوجاع القُرى
شطَّ المزارْ
. . . .
. . . . . .
هكذا كانَ
وماذا كانَ؟
وليبدأْ من الصفرِ الكلامْ

كانَ يا ما كانَ
من عشرينَ عامْ
قريةٌ
أجملُ من مليونِ عامْ
ينحني بين يديها النَّهرُ
والريحانُ يهديها السلامْ
وهي أدنى من قطيعِ الغيمِ أمتاراً
وأعلى في المقامْ
من مدينَهْ

كانَ فلّاحونَ
مشدودون للطين
وفي الطينِ الثقيلْ
أبدعوا بالمعولِ الصلبِ
زمانَ المستحيلْ
....
......
آهِ
سبحانَ الذي أعطى
لهذا الطينِ قلبَهْ
وكساهُ ريشَهُ الضوئيَّ
فالطينُ يمامْ
جاء صيّادٌ
رمى عندَ الظلامْ
طلقةً
فاهتزَّ قلبُ الليل.
صيّادونَ في الوادي
وذئبٌ في الحقولْ
والشجيراتُ على السَفْحِ
يُعرّيها الذهولْ

طار عصفور من الضوء
إلى التلِّ وعادْ
ريشُهُ في الرِّيحِ أحياناً
وحيناً في الرمادْ.

* * *

يا صبايا قريةِ الرمّانِ
شيّعنَ القتيلْ
وانتشِلْنَ الماءَ من آبارِهِ
حتّى السماءْ
وتَخَضَّبْـنَ،
تَخَضَّبْـنَ له عند الأصيْل
جرحُهُ كان لنا خبزاً وماءْ

* * *

يا صبايا قريةِ الرمّانِ
قد طالَ المطالْ
وهمو قد سافروا بعد الغروبْ
أوغلوا في البَيْنِ
لا ريحُ الشمالْ
سوفَ تأتينا بهم يوماً
ولا ريحُ الجنوبْ.

* * *

......
......
قُمْ تأمّلْ

أكملتْ دورتَكَ الأرضُ
ومالت للأفُولْ
شمسُهُمْ في آخرِ الدنيا
وكانت في يديكْ
صحتُ لـمّا غرّبوا:
قلبي عليك
أيُّها الأخضرُ مثل الشَجَراتْ
أيُّها التبغُ الذي يحضُنُ نارَه
أنتَ أدرى كيف تشتقُّ المحارَهْ
من ثقوبِ الطينةِ العمياءِ
وجهاً للحياةْ
أنتَ أدرى
كيف أنّ الظلماتْ
تنتهي في الشمسِ
كيف الصَبَواتْ
عرقُها في القلب يمتدّ
وعرقٌ في الفصول
.....
يا فتى الرمّانِ
قد طالَ الرحيلْ
فلماذا
أيُّها السرُّ الجنوبيُّ الجميلْ
بدّدَتْكَ الطلقاتْ
أبدعَتْكَ الطلقاتْ
بدّدتكَ الطلقاتْ
أبدعتكَ الطلقاتْ
أبدعتكَ الطلقاتْ.

رماد المدن ورصاص المقاتلين



زهير هوّاري

تبدو المدينة صامتة تحت كثافة رصاص أُذيب إلى درجة الانسياح في تجويفات الوجه، وتجمّدَ حتّى حدود الاختناق. النوافذ التي فُتحت على الهزيمة أُقفلت على الرعب. لم يكن قد مرَّ طويل وقت على وقف إطلاق النار ومغادرة المقاتلين الفلسطينيّين مبحرين كما في قصص المدن الساحليّة القديمة. هذه المرّة لم يكن الفلسطيني يرتدي ثياب البحر، ويمتشق المجاذيف وحكايات الأمواج. بل كان يضع على رأسه كوفيّته الملوّنة وصرّة الأسئلة التي يحملها على ظهره علاماتِ استفهام حول إمكانيّة استمرار التراجيديا الإغريقيّة في غير زمانها. كأنَّ التاريخ قد انشقَّ إلى نصفين في تلك اللحظة من أيّام بيروت التي تعلّمت أن تتكئ دوماً على بيت السلحفاة العظميّ، فإذا بكلّ ما أنجزته يصبح ركامَ حرب، قبل أن تطمره الأيّام الآتية، نهوضاً من رماد الموت.

انشقَّ التاريخ تلك اللحظة إلى نصفين: النصف الأوّل ظلّ على اليابسة مع الذين تعذّر عليهم الرحيل، لا لسبب إلاّ لأنّهم ماتوا، أو لكونهم قالوا إنَّ الشعوب لا تُنهي حروبَها بمعركة واحدة مهما امتدَّت مساحةُ أيامها. وكانوا يعرضون علينا، نحن اللبنانيِّين، تزويدَنا بجوازات سفر للخروج. وأمّا الفلسطيني الباقي فكانوا يعدُّون له السكّين وحدها. والنصف الثاني كان يجوب ماءَ البحار المراقَبة بالبوارج وحاملات الطائرات والأقمار الاصطناعيّة ووسائط التجسُّس والرادارات الحديثة. والمدينة التي أفرغت بعضَ ما تمتلكه من ذخائر في فضاء الوداع الأزرق انكفأتْ إلى الهدوء... أو ما ظنّته الهدوء بعد أن أتعبها كثيراً ضجيج الحرب؛ كأنَّ الحرب بما حملته من منوّعات أصواتِ آلتِها العاتيةِ أخْلَتْ مكانها هذه المرّة أيضاً لذهول المستقبل المفخّخ.

كثيرون هم أولئك الذين رسموا مساراً للأيّام الآتية لا مجالَ للتغيير فيه. فالأحكام نافذة، مبرمة، لا تقبل طعناً أو استئنافاً. وبيروت التي لعقت انقاضَها ودمَها مجبولاً بالعطش والخوف لم يعد لديها ما تقاتل من أجله، أو من تقاتل دفاعاً عنه. هكذا كانوا يكرِّرون القول. ما كُتب قد كُتب، وما حدث قد حدث. ولم يَبقَ سوى الوقوف في محطّة انتظارِ الذي لا يأتي، وما ستسفر عنه المفاوضاتُ التي تدور في كواليس الاتّصالات الديبلوماسيّة التي يديرها فيليب حبيب بين واشنطن وتل أبيب وبعبدا. كان الأمرُ هذه المرّة بمثابة تكرار مأساوي لتلك الكذبةِ التي صوّرها الرحابنة في مسرحيّتهم، وقيل يومها إنَّ الفكرة جاءتهم من «بيكيت»، رائد العبث في المسرح. ومع ذلك، فلم يكن على السماسرة وتجّار العقارات وكبار الملاّكين إلاّ أن يجعلوا من المساحة بازاراً أكبرَ ممّا يوحي اتّساعه الجغرافي. لم يكن المطلوب سوى الهدوء، وقد تحقّق. والسكينة جاءت لامعةً كنصل خنجر تحت خطٍّ من الإضاءة النافذة. لم يبق أكثرُ من ترتيب الإخراج والشروع في تنفيذ العمل؛ فقد غاص السيخ عميقاً في أوردة الرقبة. وبعد إتمام عمليّة الذبح، والسلخ، وتقطيع الأوصال، وفصل اللّحم عن العظام، وإلقاء بعضِ القطع التي لا قيمة لها لكلاب الحراسة، فقد بات المطلوبُ الإعلانَ عن موعد المناقصة التي تعلن افتتاح مهرجان البيع والشراء. ولنا أن نتصوَّر الاختلاط بين الصخب المدويّ وفاصلِ السكون المفروض. والسفن الأطلسيّة تجوب المياه القريبة، تُظَلِّلُ المدينةَ بما فيها من عماراتٍ وشطوط صخريّة ونفايات عائمة على السطح وتلوّثٍ سياسي سافر ومكشوف. لم تعد «ديبلوماسيّة البوارج» هذه المرّة، بل أُعيدت مشهدةُ السياسة بعهدة «بوارج الديبلوماسيّة»، وأمّا آلة الحرب الاسرائيليّة فقد تكفّلت بالتنفيذ في سياق الإعداد للنهاية المقرَّرة سلفاً. وكان بشير الجميّل على رأس الهرم برعاية فريق العمل الذي جاء به إلى سلطة الفصل بين مرحلتين: واحدةٌ غربت، وغابت في اليمّ، وابتلعها حوت يونس الأسطوري؛ وثانية آتية لا ريب فيها.

يتحرَّك بشير الجميّل لقطف ثمار المقدّمات التي حملته إلى سدّة العرش. الأميركيُّون بيننا وعلى رؤوسنا وأكتافنا: أميركيُّون يجيدون لغةَ التصريحات المدروسة للصحف والإذاعات؛ وآخرون بثياب الميدان، وعدّة الحرب المموَّهة، وشعرٍ مقصوص على طريقة المارينز المعروفة. ومع الأميركيّين أتى آخرونَ من جنسيّات متعدِّدة، بعضهم يضع على رأسه ريش طاووس تأشيراً على زهو الغالب، والبعض الآخر «قُبّرته» علم بألوان تجوب الشوارع أو تعلن عن الحيازات. المدينة التي كانت لنا لم تعد لنا، كأنَّنا نمتلكها بالحرب، ننتزعها بالدم

لا غير: لا تنصاع ساحاتها لإرادتنا إلَّا لحظةَ اندلاع موسمِ الموت وتواصِل الرصاص بين المتاريس والأبنية المجدورة في داخلها أو على مداخلها.

جاءت الجرَّافاتُ تُعلن انتصارها علينا، نحن الذين بذرنا طرقات المدينة شهداء وأكوامَ رَمل. لم تقل الجرَّافات لنا كلاماً كثيراً، فقط أدارت محرّكاتها وأزاحت أكوامَ الرمل التي كدَّسناها على عجل، وفَتحت الطرقات، و«نظّفت» الأمكنة من ذكريات المواقع والمعارك، وحملت الشاحنات ما جمعته من غلال الحرب وألقت به إلى الشواطئ. اختلطت الأتربة بالماء المالح، ماءِ البحر الذي يكتب بسطور أمواجِه نهايةَ المواجهة. والفاشيُّون يعيشون بالمدينة ويعبثون بأحذيتهم العسكريّة في تفاصيل أوجاعنا. كأنَّ انتصارهم لم يكن هو المطلوب، بل المطلوب سحقُنا نحن الذين تجرَّأنا على ارتكاب فِعلة الحلم في الزمن المستحيل. «فرق الموت» تسرح وتمرح، تصطاد من تعثر عليه، يمتلئ مبنى المجلس الحربي الكتائبي بالمطلوبين وغير المطلوبين، وتغصّ الأقبيةُ بأرقامٍ كانت قبلاً لأناس يأكلون ويشربون ويذهبون إلى أعمالهم اليوميّة ويعودون إلى أُسرهم، إنْ بقيتْ لهم وجوهٌ يتفيَّأون بها من قهر الذئاب المفترسة. «فرق الموت» تجوب المدينة، تشربُ علبَ البيرة، تأكل «الهمبرغر» في مطاعم «الفاست فود» التي افتُتحتْ سريعاً لتلبية الحاجات المتزايدة، قبل أن تعود إلى طبيعتها الأُولى.

رغم الصخب ـ الصخب الذي يحدِّثك به النهار ـ فإنَّ المدينة تنضو عنها عباءةَ خوف الليل الأسود، وتنكمش على ذاتها؛ فقد انتظرت كثيراً وطويلاً المعجزةَ التي لم تأتِ. فبين خروج المقاتلين الفلسطينيّين من بيروت وبقاء الاحتلال في انتظار انعقاد المفاوضات وتكلّلها بالنتائج المطلوبة، كانت الأمور بطيئة بعض الشيء: فالمدينة التي تعوَّدت غلياناً لا تعرفه العواصم باتت جسداً مدمًّى حتّى حافّة النزف القاتل. قالت لي زميلة ألمانيّة يوماً: «كيف تعيشون في مدينة تتحرَّك الأحداث فيها بهذه السرعة الجهنميّة؟ في كلِّ يوم يصدر أكثر من «خبر»، يقع أكثر من «حدث» يصلح أن يكون «مانشيت» عندنا. نحن في ألمانيا نعتاش على مسألة عاديّة أيّاماً إن لم نقل أسابيع». المقاتلون يُبحرون في ماء الهزيمة، يبحثون عن ملاذ، لكلّ دفعة منهم مواصفات معلومة تماماً، ونحن هنا نبحر في الاستعداد بعد أن طوينا وراءنا مجدَ الجبهات وخطوط الحرب التقليديّة وقتال المواقع الثابتة.

وتبدو المغالبةُ في منحدر التراجع أشدَّ هَولاً ومكابدةً منها في زمن الصعود إلى القمّة. أنْ تَقفَ بصدرك في وجه السيل المندفع، معنى ذلك احتمال أن تدفعك الصخور بصلابتها إلى أن ترتطم بها فتمزِّق منك الرِئةَ والأضلاع، جاعلة من هذه الأخيرة دقيقاً مطحوناً كسراب منفوش لا وزن له. كأنّ ما كان يحدث أشبه ما يكون بالقَدَر متحقِّقاً على هذا النحو أو ذاك. من رَحَلَ قد رَحَلَ، ومن بقي حملَ عبْء المعاندة. تعوَّدنا حينها أن نترقَّب لحظاتِ التململ بين احتماليْ صرخةِ الحياة أو شهقة الموت التي تفترسنا واحداً إثر واحد وبوسائط كنَّا في غمرات اليأس نراها مستحيلةَ الردّ. تعلَّمنا جيِّداً أن نسير في شوارع نعرفها ولا نعرفها، نرى وجوهاً لم يسبق أن صادفناها عندما كانت المدينة محدودة العدد مستنفرةً عُددُ القتال فيها. كأنَّ أولئك الذين كانوا ملءَ المتاريس والملاجئ والأقبية قد ضاعوا في زحمة العودة المتدرِّجة لإيقاع الحياة، في مكانٍ تعوَّدَ امتصاصَ الهزائم والهازمين أيضاً.

كنت قد انتهيت من قراءة **إلياذة** هوميروس بترجمة من عنبرة سلام الخالدي. وكنت أُدرك أنَّ المدينة باتت دونَ أسوار، وأنَّ العدوّ لم يعد يقف على حدود المتراس المقابل، وأنّ زمن الفروسيّة قد ولّى، وأنَّ أولئك الذين كانوا يخفّون ثقالاً لدى سماع صوت امرأة مستغيثة قد ماتوا مرَّة واحدة وإلى الأبد، ودَرسْت قبورَهم رمالُ الصحارى المتّسعة. وكيف لمدينة وشعب ممزّقين أن ينهضا من تحت كلّ هذا الحديد الذي تحمله اليابسةُ وماءُ البحر، وعتادُ الجنود الذين يصعب تعدادهم؟ الآن أُعيدُ اكتشاف سرّ الرهان على التناقض بين هزيمتنا التي لا تنسى وانتصارهم الذي محوناه بدماء المقاومين الأوائل الذين غرسوا أملاً عصيّاً على التصديق في حمأة الانكسار المطبق، وأعرفُ أنَّ التاريخ لا يتكرَّرُ بأشكاله وصوره السابقة؛ ذلك أنَّ كلَّ شيءٍ يتغيَّر، بما في ذلك نحن الذين افتتنّا بالمعلّباتِ والأدوية المنّومة، وأدمنّا الأملَ، ودرجنا على الخدر الذي جاءنا دفعة واحدة وعلى حين غرّة، مع أنَّ حصار المدينة طال حوالي ثلاثة أشهر. تعلّمنا كلَّ ذلك وأجَدْنا لعبةَ التمويه في كلّ الطرق التي نسلكها، وأجدنا أن نخبر الآخرين عن الأمكنة التي نقصد وعن ميعاد أوبتنا منها وأتقنّا أن نرجعَ القهقرى في مسالكَ متعرِّجةٍ لإخفاء آثار أقدامنا، وإطفاء رائحتنا إذا ما تابعتنا الكلابُ البوليسيّة بهدف اقتفاء اثارنا نحو أماكن الاجتماعات وأوقاتها. كما أجدنا عمليّة الابتسام في وجوه الجنود المتوتِّري القسمات المتدثّرين بالحديد والنار.

عندما صدر نداء المقاومة الأوَّل، كان رجال الدفاع المدني والصليب الأحمر قد أنهوا رصف جثث شهداء مجزرة صبرا وشاتيلا في قبور جماعيّة، ووضعوا عليها كلساً أبيض كي لا تنتشر رائحتها في أجهزة الإعلام. في ذلك الوقت كانت أرملة بشير الجميّل تنتحب

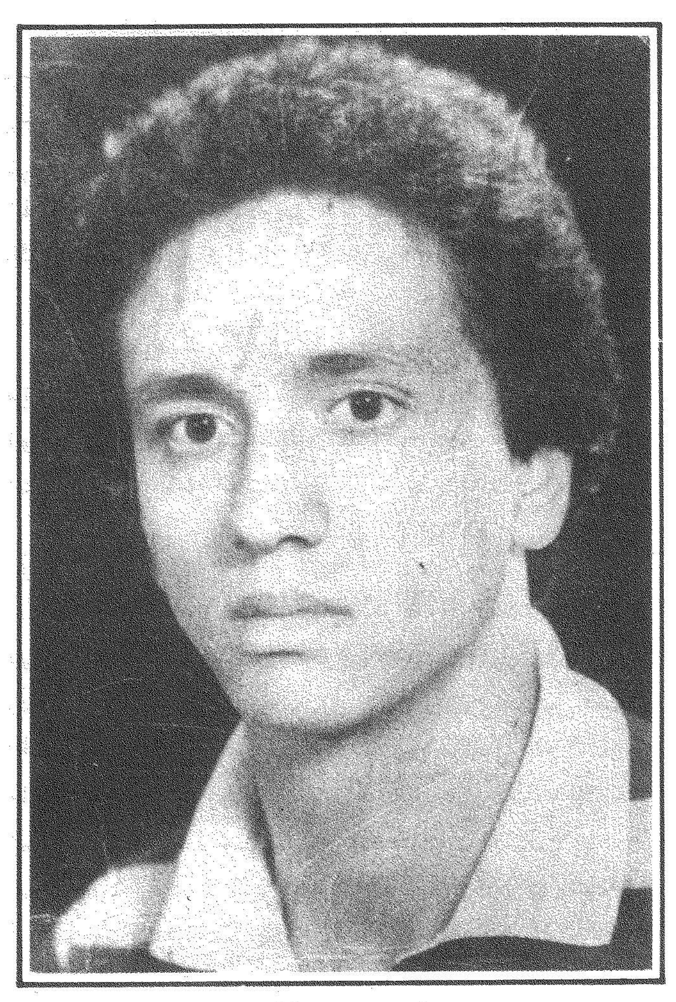
وسط ذهول «القاعدة» التي لم تصدّق أنّه عُرف من خاتمه الزوجيّ عندما انتُشلتْ جثّته من تحت مبنى قيادة حزب الكتائب بالأشرفيّة. وأمّا دبّابات الاحتلال فكانت تندفع على طرقات معبّدةٍ خاليةٍ من عوائق الأسمنت والسواعد.

وإذ يتحدّث كثيرون عن انطلاقة جبهة المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة فإنّهم يتصوّرون أنّها قد نشأت من فراغ الهزيمة. لكنّ الواقع أنّ الانطلاقة تلك زرعت أملاً في مساحة الصمود الذي سبقها على امتداد حوالي ربع قرن، وهي المساحة التي تُوّجت بمعركة بيروت المجيدة. ولهذا فإنّي لن أتحدّث عن انطلاق القذيفة الأولى كصوت نبوءةٍ قادمةٍ على صَهَوات الخيل والمدن المتعثّرة بالصمت والرماد. حسبي أن أحكي عن ثلاثة شهداء من شهداء المقاومة الأوائل الكثر:

* * *

نشرت جريدة يوميّة صورةً على عمودين، لا يبدو منها أكثر من جسد مغطّى بجرائد على ضفّة طريق. الكلام الذي وضع تحت الصورة يقول: «جثّة المسلّح الذي قتلته القوّات الاسرائيليّة»... وأمّا الخبر فقد جاء على نحو مشابه لكلام الصورة، إذ يقول «إنّ ثلاثة مسلّحين حاولوا نهار أمس التصدّي لدوريّة اسرائيليّة على طريق الحدث، فأطلقوا عليها نيران قاذف صاروخي ورشّاشاتٍ خفيفة؛ وقد ردّت الدوريّة على النار بالمثل وأردت أحدهم، الذي لم يُعثر معه على أوراق، وقد ظلّت جثّته ساعاتٍ ملقاة على الطريق قبل أن تنقله سيّارة إسعاف تابعة للصليب الأحمر اللبناني، وفرّ رفيقاه باتّجاه الضاحية الجنوبيّة». على هذا النحو صاغ المحرّر الخبر. والجثّة وضعت في برّاد مستشفى «البربير»، برعاية ضابط استخبارات اسرائيلي قدّر أنّ رفاق الشهيد سيحضرون سريعاً إلى المستشفى فيتمكّن الضابط إذّاك من اصطياد بقيّة المجموعة والإيقاع بالشبكة المقاومة.

الاسم: مهدي. اسم العائلة: مكّاوي. الرتبة: **الشهيد الأوّل لجبهة المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة**. مهدي مكّاوي قاد المجموعة الصغيرة المؤلّفة من ثلاثة مقاتلين، زرع الكمين وحدّد مواقع أفراده ومهمّة كلٍّ منهم. في العاشرة صباحاً كانت الدوريّة الاسرائيليّة تتقدّم. آليّتان لا آليّة واحدة. الاستطلاع المتكرّر كان قد أعطى معلومات تُشير إلى قدوم آليّة واحدة فقط. غير أنّه لم يعد هناك مجال للتراجع، وبات المطلوب التعامل مع الدوريّة. فأطلق الرامي القاذفَ الصاروخي على الآليّة الأولى فأعطبها، وتكفّل مهدي بالاندفاع نحو الثانية بقنابله ورشّاشه، فيما كان العنصر الثالث يتولّى التعامل مع الموقع الفاشي القريب لتأمين عدم مساهمته في قطع الطريق على انسحاب المجموعة بعد تنفيذها المهمّة. ألقى مهدي قنابله على الآليّة الثانية وأُصيب برصاص غزير، فاتّكأ على ضفّة الطريق وانحنى على جرحه الذي غطّاه المارّة بجرائد قديمة. وأمّا المجموعة فقد انسحبت نحو أماكن انطلاقها.



الشهيد مهدي مكاوي

كأنّ مهدي مكّاوي كان يجب أن يكون الشهيد الأوّل للمقاومة الوطنيّة اللبنانيّة دون سواه. لماذا؟. للذين لا يعرفون فقط، أقول إنّ الشاب مهدي مكاوي كان لا بدّ أن يسقط في لبنان وعلى رأس كوكبة شهداء دحر الاحتلال. ذلك أنّ مهدي مكاوي يختصر تاريخ جيل من المقاتلين الثوريّين في لبنان. وليس الأمر من قبيل المبالغة. فمن يعرفُ تاريخه يجزم بذلك: مهدي مكّاوي لم يترك جبهة واحدةً «تعتب عليه». لا أتحدّث هنا عن جبهات الحرب الأهليّة في لبنان،

وإنّما أقصد جبهات الصراع على مستوى المنطقة العربيّة، أو الشرق الأوسط بالأصحّ. قليلون هم الذين يعرفون أنّ مهدي مكّاوي ربّما هو اللبناني الأوّل الذي أطلق رصاصه على عرش شاه إيران وآلته العسكريّة. كان واحداً من أوائل المقاتلين الذين حملوا السلاح لدكّ حلم إعادة بناء امبراطوريّة فارسيّة محدثة لها الموقع الأوّل والمقام الحاسم في توازنات المنطقة. وكان مهدي فتى يافعاً مع ذويه في إيران. لم يكمل مهدي دروسه. ترك شنطة الكتب المدرسيّة واستبدلها بالرشّاش وجعبة الذخائر، وقاتل هناك طويلاً.. لكنّه لم يرجع إلى لبنان مباشرة. ساهم في ثورات الأكراد. تعرفه تماماً جبالُ كردستان، ويعرفه المقاتلون الأكراد، ويعرفون لكنةَ اللبناني - العربي الذي يجيد الفارسيّة والرماية على الأهداف، لا فرق أن تكون هذه الأهداف في إيران أو كردستان أو لبنان.

عندما سقط مهدي مكّاوي على حافّة طريق صيدا القديمة كان يؤشّر بدمه إلى الجنوب دون سواه. وغار دمه في التراب، فيما كانت الوحدات النظاميّةُ اللبنانيّة تطوّق الضاحية بحثاً عن رفاقه الذين امتصّهم حشدُ الناس الفقراء.

* * *

شهد كمال، عام ١٩٦٨، معركة الكرامة، التي كانت مفصلاً في تاريخ المقاومة الفلسطينيّة، وشارك فيما تلاها من المعارك في الأردن، ودافع عن مخيّمات عمّان، ووصل إلى لبنان، وعاش تفاصيلَ معارك الجنوب واحدة إثر واحدة، ثمّ حلّ الغزو الاسرائيلي عام ٨٢ وبلغ ما بلغه من احتلال. ولمّا كان كمال قد ظلّ على مضائه فإنّ تعب السنوات الطويلة لم يحلّ عليه. لقد أدرك أنّ القتال لا بدّ أن يستمرّ، وأنّ الحرب لا تنتهي بمجرّد رغبة «بيغن» أو إرادة «شارون» أو طموحات بشير الجميّل التي استقامت له الأمور بعد أن استعصت على حزبه طويلاً. إنّ الحرب لا تنتهي إلّا حين تتحقّق الأهدافُ الوطنيّة والقوميّة التي تبتعد كلّما أوغل كمال في التحليل وتقترب كلّما أطلق العنان لإرادته. ولأنّ كمال من الذين يجيدون التعامل مع الاحتلال، فقد شارك في العمليات الفدائيّة. وفي إحدى المرّات كان على رأس مجموعة حاولت تخليص أسرى من موقع معادٍ على بعد عدّة كيلومترات من خطّ وقف إطلاق النار. يومها لم يتمكّن ومجموعته من ذلك. فاكتفى بالقضاء على حامية الجسر، بعد أن فوجئت مجموعته بكمين للعدو. كان الصقيع يغطّي التراب، والكمين أطلق ناراً كثيفة. الذين كانوا يتتبّعون العمليّة يذكرون أنّهم قالوا إنّ المجموعة لن تنجو. يقول كمال: «كانت النار تستهدفني وقد التصقتُ بتراب رطب...» ويضيف: «شعرت يومها وكأنّي أعود طفلاً إلى حضن أمّي. كان التراب دافئاً وحانياً. ورجعنا بعد أن فقدنا أحد العناصر». في عمليّة ثانية لم يرجع كمال، وغاب مقاتل آخر. قام الأهالي بدفن المقاومَيْن في حفرة واحدة. وبعد سنوات، عندما أرغم رفاق كمال العدوّ على الانكفاء عن تلك المساحة من أرض الوطن، جاء ذووه لأخذ جثمانه ودفنه في مقبرة القرية. كان من المستحيل أن يتعرّفوا على الجثّة، فحملوا الجثّتين معاً وقاموا بدفنهما في مقبرة العائلة.

في تقرير ميداني عن العمليّة ورد للقيادة يومها ما يلي:

مجموعات مشتركة من المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة والمقاومة الفلسطينيّة نفّذت هجوماً على سلسلة مواقع معادية بعد أن عبرت النهر. وقد دمّرت المجموعات ثلاثَ آليات للعدوّ، ويعتقد أنّ إصابات العدوّ لا تقلّ عن إحدى عشرة إصابة بين قتيل وجريح. خسائرنا: مقاتل لبناني وآخر فلسطيني.



الشمس واضحة
وموج البحر أيضا

محمود علي السعيد

١٠ أعوام على المقاومة الوطنية

إلى عروس الجنوب
المقاتل صيدا

طرقتْ على البابِ
القبيلةْ
أجهشت تقبيلاً
وقمتُ إلى الصلاةِ
أشقّ صدرَ الليلِ
فانفرطت عقودُ الموتِ
واشتعل الرصاصْ
لغةُ الحوار تعطّلت
قُمْ يا صلاحُ
فمقلة الجدران تقذفُ
جمرها
وتطيّر الأقفالَ
حول الشاطئ البلدي
قُمْ يا صلاحُ إلى الرفاقِ
وقد تلظّى
شارعُ الأفراح بالقتلى
وناشدْ
بيرقَ الفقراءِ فيهم

قدّمت أوراق اعتمادِيَ
علّ قافلة الرجالِ
تصيخ آفاقاً لأسئلةِ
الضميرْ
القبلةُ الزرقاءُ لا تستقطبُ
الشَّجر المعنّى
طفلٌ تغنّى
مُدنَ اليسارْ
علقتُ فيكِ هوية القيمِ
المجنّحة الجديدةِ
فمتى سينبلج النهارْ؟
قلبي على ولدي
عليكِ
شواطئ
تلقي بأسرار المحارْ
صيدا تمرّ على خطوط الجمرِ
طيَّ رسالةٍ
وأنا الفلسطينيُ

حول الكعبة الحمراءِ
أبتدئ الطوافْ
فَلِمْ أرى الطقسَ الجميلَ
يروق قرصُ الشمس فيهِ
مخيّماً
أشتاتَ أوراقٍ
دمارْ؟
وَلِمْ أرَى الأحلام أفرعةً
يحاصرها الجفافْ؟
قُمْ يا صلاح
وَصَوْلة التاريخ بين يديكَ
أوقفْ
بشراعك البحريِّ
نزف القتلِ في وطن القواربْ
قلبي على قلبي
انطلاقة خضرة الزيتونِ
أفصحْ
عن الأسماءِ تدلسُ

خلف أقبية الجريمةِ
النفط سرّ وجودهم
وصبابة الإيقاعِ
بين ذوي القرابهْ
وطنَ القطافْ
يا رقصة الموت المجلجلِ
في هضاب القادسيهْ
صيدا من الطرقاتِ
منعطفٌ
من الأوطان ساحهْ
لا يستوي فيها القديمُ
مع الجديدْ
لا تستوي فيها النظافةُ
والوساخهْ
صيدا من البستان تفّاحهْ
صيدا قضيّهْ
صيدا وصحراء الجنوب
مَدُّ عين الأفقِ
قبلة عاشقٍ
وسرير واحهْ
إن قلتَ، قلتَ:
خلاصنا العربي فيها
وصراحةُ البرقوق تصدحُ
في صفوف شعابها

ألقاً وتيها
الأفق رحبٌ
إن قلتَ، قلتَ
بلا ارتجافْ:
هي منبر الفقراء تُفصحُ
عن رغائبها العِذابِ
بملءِ فيها
الطفلُ يعشقها
أشكُّ، وأنت تحمل في يديكَ
حقيبةَ الله المليئةَ
بالفرائضِ
تميس فوق الأرضِ
أيضاً
تشتهيها
صيدا من الغرس الجديدِ
صبيّةٌ
تتسلّق النجماتِ، عرشَ
الموجِ،
يصخب في خليج الهضبه
طعنة مرتقبهْ
صوت يناشد من جديدْ
جثث تعيدْ
قُمْ يا صلاح وسطّر الأوراقَ
بالفصل المعبّأ بالعصافيرِ

الجميلهْ
لصق الحديدُ على الحديدْ .
الأفق لا عاشت جوارحُهُ
إذا شطرَ الجهاتِ
وشقَّ قمصانَ الجديلهْ
الشرق موسم عشقنا
الريّان قمحاً
وتوجّهُ الناس الذينَ
أمام سقط متاعهم
يتشامخونَ
وليس في الأمرين حيلهْ
النفط لا جدوى
إذا لمعت بوارقُه
أمام جنونك الدمويْ
تكونُ، أولى أن تكون،
النفط وجه أجنبيْ
أعد الحسابَ
لتسقط الأرقام من قصصٍ
تأتي من النفط المحاصرِ
بالخفاء سفينةَ الإبحارِ
في صيدا
إلى شطِّ اليسارْ
فلِمْ يشطُّ بك المزار؟
الشمس واضحةٌ

وموج البحر يجتاحُ الضفافْ
والريح تصفر في عروق القصبهْ
يذكي انفجارُ صراخها
جمرَ الصراعِ القبليْ
قُمْ يا صلاح وطبّب الجرحَ
المجلّي في السواعِد
طعنةٌ مرتقبهْ
صيدا
عربيةُ الأقوالِ
والأفعالِ
والصخب المقاتلِ
في تضاعيفِ الشجنْ
وضجيجها الغربيُّ
أقسمُ
موجة مقتضبهْ
صيدا وطنْ
ماجت بشارعه المسجّى
في حقول الريحِ والغصّاتِ
أسئلةُ القتالْ
سقط الرجالُ على الرجالْ
من أجل صيّادٍ
تربّص بالفريسةِ خلسةً
من أجل قرصنةٍ
تشاهدها سماءُ الأبجديهْ
ومنصّة برّاقةٍ
ترعى على جنباتها
كالماعز الجبليِّ
مقصلةٌ جديدهْ
صيدا قصيده
قم يا صلاحُ زماننا الموبوء
بالطاعونِ
باحتشاءِ القلبِ
بالسرطانِ
رَقمْ
من حجارة قلبك المصدوعِ
من خليطة بيتك الطينيّ
من قشٍّ
ومن ورقٍ
ومن شللِ أصابكَ
صعقة في الحربِ
قَلْعَتنا
مخطئٌ من قال في صيدا:
فلسطينٌ شهيدهْ
صيدا وأقسم بالشواهقِ
وهي تمسك بيرق التعميرِ
في اليمنى
وفي اليسرى الوصيّهْ
بالحدائقِ وهي تخصبُ
بالأشاوس من ولاداتِ
الشجرْ
بالصراعات التي تمسي
إذا ما أسقمتها الريحُ
ثانيةً
خيطاً على مرمى النظرْ
صيدا ولا يقوى
إذا اشتدَّ الحصارُ عليها
قُطّاعُ الجبالْ
صيدا رجالْ
والشمس تطلق في الفضاءِ
سهامَها
قوسُ اليسارْ

ـ حلب ـ

شخصيّة مصر وشخص عبد النّاصر:

قراءة حضاريّة للجمع في صيغة المفرد

د. عفيف فرّاج

بين شخصيّة مصر الحضاريّة وعبد الناصر ـ قائدِ آخرِ محاولاتِ تحقيقِ إمكانات تلك الشخصيّة في التاريخ ـ خطوطُ تقاطعٍ ترسم علاقة المرموز بالرمز والوعي الجماعي العامّ بالمفرد المُشَخْصَن.

ولا يمكن فهمُ الأصداء التي رجَّعها الخطابُ النّاصري في الميدان العربي الذي توسّطه على مدى ثماني عشرة سنة إلّا بما انطوى عليه الخطيب والخطاب من سمات الشخصيّة الحضاريّة المصريّة كما تكشّفت خلال حِقَبها التاريخيّة الثلاث: الفرعونيّة، والقبطيّة، والعربيّة ـ الإسلاميّة.

إنَّ مصر التي يصفها أنور عبد الملك بأنّها «السّاعية دوماً إلى الامبراطوريّة»[1] كانت بدورها مطمعاً لشتّى الامبراطوريّات ومجالَ غزووتوغّل لشتّى الشعوب. فبين عام ٥٢٥ (ق. م.) الذي حطّم فيه الغزو الفارسي الأسرةَ الفرعونيّة السادسة والعشرين، وثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ التي قادها جمال عبد النّاصر، مسافةُ زهاء خمسة وعشرين قرناً لم تعرف مصر خلالها حاكماً واحداً من أبنائها. وقد جعلت الغزواتُ والاحتلالاتُ المتعاقبة تاريخَ مصر يبدو وكأنّه حقبٌ وحلقاتٌ لا تتواصل (فارسيّة، يونانيّة، عربيّة ـ إسلاميّة، تركيّة، مملوكيّة شركسيّة، فرنسيّة، بريطانيّة).

لكنَّ علاقة مصر الخاصّة بالزمن ميَّزتها الاستمراريّة عبر عمرها الحضاري الذي يداني السبعة آلاف سنة، وتكوّنها السياسي ـ الاجتماعي في ظلّ دولة مركزيّة هي الأقدم، وثقافتها التي سبقت ثقافات العالم القديم وانكتبت أدباً وديناً ونظماً وعلماً وفنّاً وهندسة في تجربة فذّة تواصلت أكثر من ألفي سنة (٣٥٠٠ ـ ١٣٥٠) دون انقطاع. ولعلّ أهمّ ما تمخضت عنه تلك الحضارة كان الصفحة التي كتب فيها الضميرُ الإنسانيّ تاريخ ولادته، وهي أنقى الصفحات كما يقول كتاب بريستد فجر الضمير.[1]

هذه الخصوصيّات، مجتمعةً، أضافت إلى مصر خصوصيّة الاستمراريّة الثقافيّة التي تغلّبت على عوامل الانقطاع السياسي والتغريب الثقافي عبر جدل مديد وعنيد كتبت فيه مصرُ تاريخها على شكل «مأساة متفائلة». فالمعاناة لا تُفقد المصري الرجاء بعودة معبوديه إليه:

النيل إلى الفيضان،
والشمس، من فوقه، إلى الشروق.

* * *

إنَّ ثقل مصر الحضاري السابق للغزو الفارسي ـ وهو ما يسمّيه د. جمال حمدان «شدّة ترامي الوراء التاريخيّ لمصر»[2] ـ هو الذي يفسّر استمراريّة مصر الثقافيّة التي حيّدت التأثير الثقافي للاحتلال الفارسي لتواجه تحدّياً حقيقيّاً في الحقبة اليونانيّة الرومانيّة الألفيّة من تاريخها، وهي الحقبة التي تمتدّ بين عام ٣٣٤ (تاريخ انتزاع الاسكندر لمصر من يد الفرس) وعام ٦٤١ (تاريخ الفتح العربي الذي اقتلع الروم البيزنطيّين من أرض مصر).

مصر تمتنع على التغريب

كان احتلال الاسكندر لمصر أخطرَ شأناً من مجرّد احتلال البلاد،

(١) أنور عبد الملك، نهضة مصر (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٥٣٥.

(١) إنَّ كلمة شخصيّة، بالمعنى الخلقي والمعنوي، اكتشفها المصريّون، وتعني «يشكّل، يكون، يبني» وفهموا الحضارة على أنّها نتاج بناء وتشكيل وتكوين إبداعي منذ ٤ آلاف سنة؛ Breasted, **The Dawn of Conscience** (N.Y. and London: Charles Scribners Sons 1934), p. 396.

(٢) د. جمال حمدان، **شخصيّة مصر: دراسة في عبقريّة المكان** (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٧)، ص ٢٢٤.

إذ بدأ الاسكندر بإنشاء مدينة الإسكندريّة التي حملت اسمه، ثمّ «تطوّرتْ وتقدّمتْ لتصبح مركزاً هامّاً للحضارة الهلينيّة ووريثاً شرقيّاً لمدينة أثينا. وفي عهد الرومان كانت المدينةَ الثانية، بعد روما، في مقامها العلمي وفي منجزاتها الفكريّة». [1]

لكن كونيّة الثقافة الهلينيّة تحالفت مع عنصريّة المحتلّين اليونانيّين واستبداديّة الروم المتمذهبين على جمود؛ فامتنع الروحُ المصري على المحتلّين وأعاد إنتاجَ تراثه الثقافي على شكل أسلحة معتقديّة دافع بها عن شخصيّته الوطنيّة.

وفي الإسكندريّة ومدرستها وجد دعاة تغريب مصر عن هويّتها العربيّة - الإسلاميّة (أمثال طه حسين) ركيزةً لزعمهم القائل بحضارة مصر المتوسّطيّة؛ نافين عن مصر - كما زعم سلامة موسى - روحَها الشرقي النابض مع الجزء العربي الآسيوي عبر شريان سيناء. وتجرّأ آخرون على النقد الجارح لرؤية عبد النّاصر الاستراتيجيّة لموقع مصر «في تقاطع الدائرة العربيّة والدائرة الافريقيّة والدائرة الإسلاميّة»؛ ومن أبرز هؤلاء المتجرّئين الدكتور لويس عوض الذي ردّ مصر إلى مصريّتها المنكمشة برفضه لنظريّة الدوائر الثلاث؛ وهي التي أضاف عبد الناصر إليها «دائرةً رابعة» جعلت مصر تغدو «وكأنّها قبلة المسحوقين في الأرض»، إذْ «خرجت كمسيح مجنون تحمل صليبَ العالم الثالث كلّه». [2]

إنّ خطأ هؤلاء المنظّرين مركّب لا بسيط. ذلك أنهم لم يدركوا أنّ الشرق والغرب شكّلا ولايزالان يشكّلان طرفيْ جدليّة كبرى، فكان أن غلّبوا صورةَ الإسكندر الهيليني والإسكندريّة المتفلسفة العالمة على صورة الإسكندر والبطالسة الذين كانوا غزاة غاصبين عنصريّين في الجوهر، متمدّنين حضاريّين في العرض! فالإسكندر عند فيلسوف التاريخ «هيجل» ليس ناقل فلسفة وحسب، بل هو فارس الغرب وقاهر الشرق كذلك.

إنّ تاريخ الغرب عند «هيجل» يبدأ بيونان يصارع الشرق في ملحمة هوميروس، وببطلها «أخيل» - «مثال الفتوّة اليونانيّة» - يصارع طروادة الآسيويّة. وأمّا الإسكندر «فيجسّم مثالَ فتوّة «أخيل» اليونانيّة الشاعريّة في تطوّرها وتكاملها، ويتقدّم بها على أرض الواقع لتنهي انتقامها من آسيا» [1]. وأمّا الضدّ الناقض في هذه الجدليّة العالميّة الكبرى فهو الإسلام، «ثورة الشرق المتّجهة بكليتها إلى الواحد الكلّي في حركة معاكسة للغرب المرتدّ آنذاك إلى الخصوصيّة والفرديّة والتجزيئية». [2]

هذه الإشارة الهيجليّة الهامّة إلى توجّه الشرق إلى «الواحد الكلّي» تدلّ على الخطأ الثاني الذي ارتكبه دعاة مصر الهلينيّة الغربيّة حين أغفلوا الصلةَ العميقة (وعلى قاعدة المعتقد التوحيدي) بين الإسلام والديانتين الساميتين السابقتين له من جهة، وبين هذه الديانات جميعها وديانة أخناتون (١٤٠٣ - ١٣٨٥) - وهذه الأخيرة هي أوّل ديانة توحيديّة في التاريخ - من جهة أخرى.

إنّ فكرة الله الواحد الذي يرعى شتّى شعوب الأرض - وهي الفكرة التي جسّمها أخناتون (١٣٧٥ ق.م.) في «أوّل دولة توحيديّة في العالم القديم» - كانت انعكاساً في الوعي لواقع تكوُّن مصر كامبراطوريّة على يد تحوتمس الثالث، الإسكندر الأوّل «الذي حوّل المناطقَ المجاورة في آسيا وافريقيا إلى أوّل امبراطوريّة مستقرّة في تاريخ البشر في القرن السادس عشر ق.م.». [3]

إنّ تسابيح أخناتون الدينيّة لربّه الكوني توحّد بين مصر وسوريا التي استظلّت حكمَ الفرعون الموحّد وإلهه الواحد:

في بلاد سوريا وأرض مصر
تضع كلّ شيء في مكانه،
إنّك أنت الذي تمدّهم بما يحتاجونه،
تزوّد كلّ كائن بطعامه
وتقدّر له أجله. [4]

الخطأ الثالث الذي ارتكبه دعاة مصر الهلينيّة، وأبرزهم طه حسين، هو التأليف الذي اصطنعه في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٤) بين الغرب والشرق على قاعدة الزعم بأصل يوناني فلسفي

---

(١) فيليب حتّي، **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى** (بيروت: الدار المتّحدة للنشر، ط١، ج١، ١٩٧٥)، ص ١٤٢.

(٢) د. لويس عوض، **أقنعة الناصريّة السبعة** (القاهرة: دار القضايا، ١٩٧٥)، ص ٥٥.

(١) Hegel, **Philosophy of History** (New York: Dover Pub. 1956), p. 224.

(٢) Ibid.

(٣) **Breasted**, p. 274.

(٤) النصّ مأخوذ عن ترجمة وردت في كتاب فؤاد محمد شبل، **أخناتون، رائد الثورة الثقافيّة** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٩.

(غربي) للديانتين الشرقيّتين (المسيحيّة والإسلام)[1]، متجاهلاً صلة الديانتين الساميتين بالديانة اليهوديّة بما حملته واحتوته من ميراث الشرق المصري ـ العراقي القديم.

إنَّ إسقاط طه حسين للديانة العبريّة من سياق الديانات السامية، لا يُسقط أثرها الملحوظ في الديانتين الساميتين اللاّحقتين فحسب، وإنّما يُسقط من الذاكرة أيضاً أنَّ موسى كان مصريّاً «تتلمذ في مدرسة أخناتون» ـ كما يقول فرويد في كتابه **موسى والتوحيد** ـ و«أنَّ الفكرة الدينيّة العظيمة(التوحيد) التي جعل موسى من نفسه داعيتها وراعيها لم تكن فكرته، وإنّما اقتبسها من مليكه أخناتون».[2] ويؤكد Lindsay في كتابه **تاريخ موجز للثقافة** . . . أنّه في عصر أخناتون الموحّد كان موسى وشاوول وداود رعاة متجوّلين.[3] كما أنَّ الدراسات المقارنة بين تسابيح أخناتون الدينيّة لإله الواحد من جهة والمزامير والأناشيد والنصوص العبريّة من جهة ثانية تؤكّد تماثلاً يداني التطابق ـ كما أوضح «بريستد» ـ بين ديانة أخناتون الشمسيّة ودين موسى.

الخطأ الرابع في نظريّة دعاة تغريب مصر عن روحها الآسيوي الشرقي هو تجاهلهم للأصل المشترك بين المصريّين والعرب، تجاهلاً بلغ ذروة غلوّه في زعم سلامة موسى أنَّ المصريّين والغربيّين من دم واحد وأصل واحد.[4]

غير أنَّ الواقع كما أثبت د. جمال حمدان هو أنَّ مصر بالمعنى الأنثروبولوجي هي «فرعونيّة بالجدّ عربيّة بالأب، وكلٌّ من الجدّ والأب يتحدّر من أصل جدٍّ أعلى واحد مشترك يرجع إلى ابراهيم العراقي وزوجته هاجر المصرية اللّذين أنجبا اسماعيل، أبا العرب العدنانيّين»،[1] لكنَّ الأب العربي هو «أب اجتماعي (ثقافي) في الدرجة الأولى»، وهذا الأب هو الذي أحدث «انقلابَ التعريب» الأفعل والأخطر في مؤثّراته التكوينيّة على الشخصيّة المصريّة، «وبعد هذا الانقلاب أصبحت مصر جزءاً لا يتجزّأ من العالم العربي وعاشت غالباً إقليمياً أو رأساً (طرفاً أو مركزاً) في دولته السياسيّة».[2]

وعلى صعيد اللّغة تنعقد أواصر القربى بين اللّغة الفرعونيّة القديمة والعربيّة بواسطة «أكثر من عشرة آلاف كلمة مشتركة بين اللغتين».[3]

إنَّ هيجل الذي حدّد إفريقيا مكاناً للبربريّة المستقرّة ـ فهي بالتالي «ليست جزءاً من تاريخ العالم»[4]- ارتبك وهو يطالع منجزات مصر الحضاريّة؛ فأعلن «أنَّ مصر ليست إفريقية».[5] فالواقع أنَّ مصر ليست إفريقيّة بالمعنى الثقافي، لكنّها ليست متوسطيّة قطعاً، ولا يتّجه وجهها غرباً وإنّما شرقاً، كما يقول لنا وجه أبي الهول في نظرته الثابتة ناحية الشرق. كأنَّ جسد أبي الهول هو هذا البعد الطبيعي للقارة الإفريقيّة، وأمّا الرأس الثقافي فإنّه آسيوي شرقي. ألا يجسّم هذا الرمز الغني موقع مصر الجغرافي وهي تقف على بوّابة إفريقيا وتتطلّع إلى آسيا؟

«إنَّ مصر هي افريقيا موقعاً، لكنّها كانت دائماً في آسيا وقعاً». كما أنَّ مصر القديمة في علاقاتها الخارجيّة «كانت آسيويّة أكثر منها افريقيّة».[6] حتّى النيل يجنح مجراه «في تحيّز واضح نحو الشرق بنسبة الثلث ـ الثلثين».[7]

ثمَّ ماذا يعني التقديس المشترك للشمس بين مصر وبلاد ما بين النهرين السومريّة ـ البابليّة؟

ألم يكن «رَعْ» إله الشمس عند المصريّين هو «شمس» ربّ العدالة والسلوك الاجتماعي الأخلاقي عند السومريّين؟ وماذا يعني هذا التركيز على عدالة الشمس التي توزّع نورها المحيي ـ وهو «نور السماوات والأرض»، بمعنى الطاقة التي تتعدّى الكتلة الماديّة وتحلّ في الكائنات ـ بالعدل والقسطاس على جميع الكائنات الطبيعيّة والبشريّة فيما يتعدّى اللون والعرق والجنس، كما بشّرت ديانة التوحيد المصريّة

---

(١) يقول طه حسين إنَّ جوهر الإسلام ومصدره «هما جوهر المسيحيّة ومصدرها»، وإنَّ اتّصال الإسلام بالفلسفة اليونانيّة «هو اتصال المسيحيّة بها». ويخلص بالتالي إلى أنَّ التراثين الغربي والمصري يصدران عن تراث يوناني مشترك. ولم يخطئ د. وضّاح شرارة في وصف تحليل طه حسين بالأفلاطوني. ذلك أنَّ المعرفة الحقيقيّة هنا تساوي المرحلة الهلينيّة واليونانيّة من التاريخ السياسي والثقافي، وطه حسين يقوم بدور سقراط «السائل، المذكّر، المولّد» لهذه المعرفة بالأصل المزعوم. راجع د. وضّاح شرارة، حول **بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيّين** (بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) فرويد، **موسى والتوحيد** (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٣)، ص ١٨٥.

(٣) Jack Lindsay, **A Short History of Culture from Prehistory to the Renaissance** (London: Studio books, 1962), Chapter 4.

(٤) سلامة موسى، **اليوم والغد**، (المطبعة العصريّة، المقدّمة)، ص ٢٣٤.

---

(١) د. جمال حمدان، **شخصيّة مصر**، مرجع مذكور، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) محمد عزة دروزة، **الوحدة العربيّة** (بيروت، ١٩٥٧) ص ٢٧.

(٤) Hegel, **Philosophy of History**, op. cit. p. 99.

(٥) Ibid.

(٦) W. Fitzgerald, **Africa**, 1950, p. 418.

(٧) .. جمال حمدان، **شخصية مصر**، مرجع مذكور، ص ١٩٢.

الأميّة؟ ألا يتّصل بمفهوم العدل الركين في الإسلام؟

* * *

لقد لاحظت د. نعمات أحمد فؤاد بحقّ اندراج الديانات المصريّة القديمة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام في سياق حضاري متواصل يشكّل حضارةَ مصر الدينيّة في جوهرها. ذلك أنّا في مصر كما في بلاد ما بين النهرين نجد الثالوث المسيحي بأسماء مختلفة؛ كما أنّ «الديانة المصريّة القديمة في آخر عهدها أوشكت أن تكون مسيحيّة قبل المسيح بما نزعت إليه من رغبة في الخلاص وفي التماسه داخل النفس حين يئست من العالم الخارجي وآضت إلى الصحراء، وأوت إلى العزلة للتأمّل والتبتّل، وعرفت النسك كما سنّت الرهبانيّة، في المسيحيّة». (١) والرهبانيّة كانت «تظاهرة للشعور المعادي لليونانيّين ومغريات الحياة المدينية»(٢) كما كانت تعيشها جاليتهم العنصريّة. لكن الروح المصري الصوفي قد شفّ عن وجوده قبل المسيحيّة بكثير ومنذ بكّر الفكر المصري إلى الحضور في العالم عام ٣٥٠٠ ق.م. عبر اللغة الهيروغليفيّة ذاتها التي اعتبرها الأفلاطونيّون الجدد منذ القرن الثالث «لغة رامزة لطبيعة الأشياء، معبّرة بطريقة فريدة لا مثيل لها عن العلاقة الحقيقيّة بين المادة والفكرة، الجسد والروح، الواقع والفنّ»(٣). كما «اعتبر الأفلاطونيّون الجدد التعاليم الهرمسيّة العرفانيّة الصوفيّة الشرقيّة تجسيداً، هو الأنقى للفلسفة المصرية». (٤) وقد لاحظ هيرودوتس أنّ المصريّين وضعوا لأنفسهم عادات وقوانين مخالفة لتلك المعروفة عند غيرهم من البشر؛ لكنّهم كوفئوا على تقواهم بأن حلّت عليهم نعمة البصيرة السحريّة الخاصّة والمعرفة السريّة بالله والكون. (٥)

إنّ محاولات سلامة موسى وطه حسين غربنة مصر عبر ادّعاء «مرجعيّة فلسفيّة يونانيّة للديانتين المسيحيّة والإسلام» هي ادّعاء يؤدّي إلى نتيجة معاكسة لتلك التي أراداها ـ عنيت: مشرقة الفلسفة اليونانيّة في وجهها الإشراقي العرفاني ـ لا إلى غربنة مصر. والدراسات الحديثة التي استندت إلى الأدبيّات الهيلينيّة التي وُجدت

(١) د. نعمات أحمد فؤاد، شخصيّة مصر (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ١، ١٩٧٨)، ص ٢٧٢.

(٢) Claire Préaux, «Graeco-Roman Egypt», published in **The Legacy of Egypt** p. 324.

(٣) Erik Iversen, «The Heroglyphic Traditions», an essay published in **The Legacy of Egypt** op.cit, p. 175.

(٤) Op.cit, p. 176.

(٥) Ibid.

في مصر تؤكّد على أصول هرمسيّة عرفانيّة مصريّة انتقلت إلى الفلسفة الأفلاطونيّة ومن ثمّ إلى الأفلوطينيّة الجديدة. ولم يعد هناك شكّ في «أنّ فيثاغوراس قد درس في مصر أيّام هرمس». ولم يعد هناك شكّ أيضاً في أنّ الأورفيّة Orphic Cult الصوفيّة في اليونان هي مصريّة الأصول(١) بل «إنّ أسماء جميع آلهة الديانة اليونانيّة هي أسماء مصريّة» كما لاحظ هيرودوتس. (٢)

إنّ التقييم الموضوعي لوقع الثقافة الهيلينيّة على مصر يشير إلى ازدواجيّة ثقافيّة قامت على أرضها على مدى ألفي عام. فقد «انحصرت الهيلينيّة في الاسكندريّة وبقيت مصر تحيي إرثها الثقافي في الأرياف، ـ وهو إرث يستند إلى المعابد والقرى ـ ولم يحصل تمازج بين الثقافتين»(٢).

وهذه الحياة الثقافيّة المصريّة الخاصّة التي استمرّ كهّان المعبد المصري (نقلة التقليد الثقافي) في إحيائها هي التي حدّدت للمسيحيّة المصريّة خصوصيّتها القبطيّة.

وما يُدهش حقّاً ليس فقط استمراريّة التقليد الثقافي الديني المصري، وإنّما غَلَبته في نهايات العصور الوثنيّة على التراث اليوناني ـ الروماني رغم تفوّق العنصر العقلي في هذا الأخير، من وجهة فكريّة محض، على ثقافة دينيّة كان للسحر فيها دور بارز. والنتائج التي توصّل إليها مؤرّخون كبار أمثال فيليب حتّي تقول «إنّ الجاليات اليونانيّة كانت الأكثر تأثّراً بالحياة الساميّة من تأثّر الوطنيّين بالحياة اليونانيّة». (٣) ويضيف: «لم تتأثّر أكثريّة السكّان بالحضارة اليونانيّة بأكثر ممّا تأثّر به السوريون المعاصرون بالحضارة الفرنسيّة. والذي حصل نتيجة إدخال الهيلينيّة هو تمزيق البنيان السياسي والفكري الذي كان سامياً صرفاً، واحتاج الأمر إلى مرور ألف عام قبل أن يمكن إعادة ذلك البنيان». (٤)

(١) A.A. Barb, **Mystery, Myth and Magic**, an essay published in **The Legacy of Egypt** op.cit, p. 149.

(٢) يلاحظ «أريك إيفرسون» في دراسته «التقليد الهيروغليفي» أنّ «فيثاغوراس درس في مصر زمن هرمس «واهب الكلمة والقوانين». وكان الباحثون في عصر النهضة يصفونه بـ«موسى المصري». والكثير من دراسات عصر النهضة تؤكّد «أنّ أفلاطون درس هو الآخر في مصر». وفي كلّ الأحوال يبقى تأثّر فيثاغوراس بالمصريّين، وتأثيره في أفلاطون، مسألة تؤكّدها قراءة الفيدو Phaedo لأفلاطون. راجع «التقليد الهيروغليفي» لأريك إيفرسون، **The Legacy of Egypt**، مرجع مذكور، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) فيليب حتّي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٨١.

(٤) حتّي، المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

تُسقط هذه الأدلّة دعوى طه حسين بأنّ «العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثّر بشيء فإنّما تأثّر بالبحر الأبيض المتوسّط»[1]. كما تدلّ على هشاشة تحديده الوحدةَ التي فرضها اليونان والرومان على شاطئ المتوسط الشمالي والجنوبي مرجعيّةً زمانيّة ـ مكانيّة لحضارة مصر المتوسطيّة؛ ذلك أنّ تلك الوحدة «كانت وحدة قهرية مفروضة من طرف واحد، وسلبيّة من الطرف الآخر، ولا يمكن أن تسمّى علاقة». [2]

إنّ علاقة التحاذي لا التقاطع، التنافي لا التفاعل، بين الثقافة الهيلينيّة والمصريّة هي التي سجّلها د. محمد مندور، بشيء من التأسّي؛ وتأسّيه مشروع لو كان بالإمكان فصل السياسي عن الثقافي في سيكولوجيّة المصري. يقول الدكتور مندور:

> إنّها في الحقّ لظاهرة عجيبة: فألف عام كانت كفيلة بأن تبذر بذور الثقافة اليونانيّة في بلادنا، ولكنّنا لا نجد أثراً لتلك البذور، ولقد انقضى ذلك الزمن بفتح العرب لمصر، وإذا بنا نرى الدواوين تعرَّب بعد ست وستّين سنة فقط من هذا الفتح، وسرعان ما اختفت اللغة الإغريقيّة وأصبحت مصر بلداً عربيّاً وإسلاميّاً. [3]

إنّ الباحث الذي لا يمسك بالعناصر الثقافيّة المشتركة بين الإسلام والحضارات الشرقيّة الأقدم لا يفهم «لماذا أصبح الجرماني البربري الذي غزا روما مسيحيّاً رومانيّاً بسرعة، بينما أصبح الروماني نفسه مستعرباً وبسرعة بعد فتوحات الإسلام»[4] كما يقول بيرينيه (H. Pirenné).

والحقيقة هي أنّ هذا الانعطاف الذي أحدثه الإسلام في انكفاء مصر عن شواطئ شرقي المتوسّط وفي اتجاه الصحراء، إنّما يعود في بعده الثقافي التكويني الأعمق إلى «أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة لم تبدع الكثير من العناصر الأصيلة، بل كانت إنعاشاً للحضارة الساميّة القديمة؛ فالحضارة الهيلينيّة، من هذه الناحية، إنّما هي ظاهرة دخيلة بين حضارتين متجانستين». [5]

---

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (مطبعة المعارف بمصر، ١٩٣٨)، ص ١٦.

(2) د. جمال حمدان، شخصية مصر... دراسة في عبقريّة المكان، مرجع مذكور، ص ٢٠٨.

(3) د. محمد مندور، في الميزان الجديد (القاهرة: دار نهضة مصر)، ص ٦٦.

(4) H. Pirenné, **Mohammad and Charlemagne** Allen and Unwin, 1974, p. 152.

(5) جواد بولس، التحوُّلات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام (بيروت: دار عوّاد للطباعة والنشر)، (تاريخ النشر غير مثبت)، ص ٩٩.

ويؤكّد الشاعر والباحث المصري أحمد عبد المعطي حجازي على عنصر التواصل الثقافي بين الإسلام والحضارات السابقة التي تقدّمته في تفسيره للظاهرة العجيبة التي جعلت مصر عربيّة في نصف قرن بينما لم تفلح عشرة قرون في جعلها هيلينيّة:

> الواجب علينا في هذه الحالة أن نبحث في كلّ من الحضارة الفرعونيّة والحضارة العربيّة الإسلاميّة عن العناصر المشتركة بالأصل أو بالتفاعل لنصل إلى التفسير الحقيقي لسرعة إسلام المصريين وتعرّبهم، وبالتالي لتطوّر التاريخ المصري على النحو الذي تطوّر عليه. [1]

وقد لاحظ د. صبحي وحيدة أنّ الإسلام «واصل وعمّق الاتجاه العالمي الذي سارت مصر على نهجه منذ الامبراطوريّة الفرعونيّة»، في حين أدّى القطع الإسلامي مع الكثير من عناصر التراث الفرعوني إلى «إضعاف الشعور بالقوميّة المصريّة المتميّزة عن غيرها من القوميّات العربيّة الإسلاميّة والمسيحيّة على السواء». [2]

ويؤكّد فيليب حتّي تكراراً في مؤلّفه خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى على وحدة الأعراف الثقافيّة ـ السياسيّة التوحيديّة بين مصر وسوريا خلال حقبة السيطرة البيزنطيّة، فيوضح أنّ مصر «اقتبست في القرن الخامس مذهب أصحاب الطبيعة الواحدة من الشمال (سوريا)(...) وأنّ الخروج على اللاهوت البيزنطي في مصر (أي على مذهب المشيئتين) جاء تعبيراً عن المعارضة للحكم الامبراطوري تماماً كما كانت عليه الحال في سوريا»، وأنّ الكنيسة القبطيّة «أعادت النشاط إلى لغة البلاد الأصليّة القبطيّة من ضمن بعث الاتجاهات القوميّة وإحياء التراث الوطني القديم(...) وأنّ الإغريقيّة لم تكن تستعمل في القرن السابع حين أخذ اللسان العربي يحلّ محلّ القبطيّة باستثناء لغة القدّاس. وقد جرت حديثاً محاولات لبعث هذه اللغة وإحيائها إلّا أنّها باءت بالفشل». [3] لقد قاومت مصر غزاتها الرومان بالمسيحيّة أيّام وثنيّتهم، وحين دانوا بالمسيحيّة قاومتهم بالمذهب الأورثوذكسي اليعقوبي التوحيدي وكنيستها الوطنيّة «التي كانت تعني الدين والدولة، وكانت هي الزعامة التي تلتفّ حولها الأمّة وتثبت فيها كيانها ومشيئتها(...) حتّى ليكاد يجمع

---

(1) أحمد عبد المعطي حجازي، رؤية حضاريّة لعروبة مصر (بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٧٩)، ص ٩.

(2) صبحي وحيدة، في أصول المسألة المصريّة، طبعة أولى، ١٩٥٠، ص ٢٩. وانظرْ أيضاً أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنيّة، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٤٤.

(3) فيليب حتّي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، مرجع مذكور، ص ٢١٠.

الدارسون على أنّ المسيحية في مصر كانت تعني القوميّة المصريّة».[1] ويؤكّد فيليب حتّي الدور القومي للكنيسة المصريّة إذْ يقول: «وهذه القومية المصريّة الجديدة كانت تبدي عداء لكلّ ما كانت القسطنطينيّة تمثّله».[2]

إنّ مصر في حِقَبها الحضاريّة الثلاث كانت موسومة بالطابع الديني، وشعبها كان دائماً «شعب خائفي الله» God - Fearing People كما وصفه هيرودوتس، أو «الشعب الذي مازال يحيا بروح المعبد»[3] على حدّ تعبير توفيق الحكيم. لكن جوهر ديانات مصر بقي «توحيديّاً» في قلبها عبر الأخناتونيّة والمسيحيّة والإسلام، توحيداً يتمثّل في وحدة الله ووحدة الوجود.

ولا تختلف تجربة سوريا الآراميّة ومسيحيّيها النسطوريّين وكنيسة أنطاكية عن تجربة مصر وكنيستها القبطيّة الوطنيّة. فمذهب المشيئة الواحدة شكّل عنصراً ثقافيّاً مشتركاً بين المصريّين والسوريّين. وقد تمسّكت شعوب المنطقة بلغاتها وثقافاتها، ولم تبهرها الثقافة الهيلينيّة، على غناها، إلى درجة تنسيها أنّها لغة وثقافة المستعمر الذي يمارس ضدّها سياسة التمييز العنصري والاضطهاد المذهبي الديني. لقد تمسّكت سوريا بلغتها الآراميّة تمسّكَ مصر بالدوميطيقيّة، وهذا ما جعل د. فيليب حتّي يؤكّد «أنّ الشرق الهيليني كان شيئاً مصطنعاً»[4].

وفي ضوء هذا الحشد من الحقائق لن يستطيع أصحاب نظريّة مصر المصريّة الهيلينيّة و/أو المتوسطيّة المتراجعة عن مداها العروبي - الإسلامي - المشرقي تفسير استعصاء الروح المصري على الهيلينيّة على مدى ألف سنة تقع بين عام ٣٣٠ ق.م. - العام الذي انتزع فيه الإسكندر مصر من يد الفرس - والفتح العربي لمصر عام ٦٤١ م. كما أنّهم لن يستطيعوا أن يفسّروا لنا في المقابل السهولة والسرعة اللتين أسلمت بهما مصر القبطيّة نفسها، دينيّاً، وعسكريّاً، وثقافيّاً للعرب المسلمين. ثمّ إنّ الانتشار الإسلامي الذي أذهل الكثير من المؤرّخين لا يُفهم إلّا في ضوء التقارب بين المُثُل الثقافيّة المترسّبة في وعي المصري، ومثالِ التوحيد الإسلامي مجسّداً في تلك الساحة التي بسطت أرض التعايش المشترك بين المذاهب في توجّه أممي روحي كالذي بشّرت به ديانة أخناتون، وكان معاكساً للخصوصيّة الرومانيّة البيزنطيّة الضيّقة التي

(١) نعمات أحمد فؤاد، شخصية مصر، مرجع مذكور، ص ٩٩.

(٢) فيليب حتّي، خمسة آلاف سنة، ص ٢١٠.

(٣) توفيق الحكيم، عودة الروح (دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤، ج ٢)، ص ٦٢ - ٦٣.

(٤) فيليب حتّي، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨)، ص ٢٨١.

حاولت ثني المصريّين عن القبطيّة، أي «عن النسخة المصريّة الخاصّة التي استخرجتها مصر بعد أن مصرَّت المسيحيّة».[1]

ويلاحظ أحمد عبد المعطي حجازي في كتابه رؤية حضاريّة لعروبة مصر[2] «أنّ المصريين القدماء بقوا على لغتهم وديانتهم وحضارتهم كلّها طوال الاحتلال الفارسي واليوناني والروماني، وعندما دخل المحتلّون البيزنطيّون في المسيحيّة التي اعتنقها المصريّون قبلهم كسلاح من أسلحة المقاومة، عاد المصريون فذهبوا في المسيحيّة مذهباً خاصّاً بهم يباعد بينهم وبين مذهب بيزنطة ويحفظ لهم استقلالهم الديني». ولم يتّبع المصريون أسلوب تغيير المذهب مع العرب رغم تفشّي المذاهب والشِيَع، ورغم بقائهم قرنين تحت الحكم الفاطمي وذلك لوعيهم بوحدة الهويّة مع الحكّام السنّة المقيمين في المدينة ودمشق وبغداد. وهذا الوعي بوحدة الأصول الثقافيّة هو الذي جعل المصريّين يقبلون لا الإسلام ديناً فحسب، وإنّما العربيّة لغة كذلك؛ بينما أخذ الفرس والأتراك الدين وحده واستبقوا لغتهم الأصليّة وعاءً ثقافيّاً تراثيّاً حافظاً لتميّز شخصيّتهم القوميّة (ولقد وجد هذا التميّز الثقافي تعبيراته السياسيّة منذ القدم، لكن ترجمته الكاملة إلى كيانات سياسيّة بدأت تظهر في زمن القوميّات والنفوذ الغربي).

إنّ الفتح العربي الإسلامي لمصر كان امتلاكاً ثقافيّاً للروح المصري اتّخذ مظهر الفتح العسكري.

والملاحظ أنّ عروبة مصر الثقافيّة كانت أشمل وأسرع انتشاراً من الإسلام، أذ إنّ العربيّة باتت بين القرنين العاشر والحادي عشر لغة المسيحيّين والمسلمين على السواء، في حين لم يستطع الإسلام - وإن صار دين الغالبيّة العظمى منذ القرن الرابع عشر - أن يقضي على المسيحيّة. والظاهرة نفسها تنطبق على دول الهلال الخصيب.

الفتح العربي الإسلامي: مصر تتلاقى مع ذاتها

تسمح لنا هذه المقدّمات أن نفترض أنّ الفتح العربي الإسلامي لمصر كان امتلاكاً ثقافيّاً للروح المصري اتّخذ مظهر الفتح العسكري، ذلك الفتح الذي أتمّ عمرو بن العاص إنجازه بأربعة

(١) د. نعمات أحمد فؤاد، شخصيّة مصر، ص ٩٨.

(٢) أحمد عبد المعطي حجازي، مصدر مذكور، ص ٥٥.

آلاف فارس فقط لا يمتلكون شيئاً من قوّة البيزنطيّين البحريّة. ويجمع الكثير من المؤرّخين على أنّ المصريين «المونوفيزيين» والسوريّين اليعاقبة رحّبوا بالعرب المسلمين لأنّهم اعتقدوا أنّ عقيدة الإسلام الدينيّة أقرب إلى عقيدتهم من عقيدة السادة الرومان والبيزنطيّين.

ولهذا نجد النساطرة السوريين يحاربون في صفوف العرب الموحّدين ضدّ الروم البيزنطيّين والمسيحيّين أتباع مذهب المشيئتين.

وعلى هذه المقدّمات بنى مؤرّخون مثل «بيرينيه» الاستنتاج بأنّ «الفتح العربي الإسلامي يختلف نوعيّاً عن فتوحات جنكيزخان وأتيلا والاسكندر»، تلك الفتوحات «الزائلة» - على حدّ وصفه - «والتي تختلف عن الفتح الإسلامي الذي لا يزول».[1]

ويفسّر جواد بولس انتصارات الإسلام «الصاعقة» بكونها «تمّت في زمن يقظة الشرق القديم في صراع رهيب ضدّ الحضارة اليونانيّة. وليس النبي محمّد هو الذي حدّد ذلك الصراع حرباً مقدّسة: فالحرب بين هرقل وكسرى (٦١٠ - ٦٢٨) كانت تتمّ بهذا الطابع، كما أنّ محمّداً، في نظر الشرقيّين جميعاً جاء لهدم ما بناه الإسكندر الذي مهّد الطريق لليونان، ثمّ للرومان، ومن بعدهم البيزنطيّين طوال ما يزيد على ألف عام من السيطرة على العالم القديم».[2]

وهكذا يعيدنا بولس إلى الجدليّة الصراعيّة بين الشرق والغرب، صراع أخيل - هكتور/الإسكندر - داريوس، كما حدّثنا هيجل، أو صراع محمّد - شارلمان حسب تعبير هنري بيرينيه.

وإذا كان عبد الناصر قد نجح في خطابه المعادي للغرب بشكل جذري في تحريك شعوب هذا الشرق، فذلك يعود لما راكمه الشرق من قهر استعماري وما كابده من شوق إلى التحرّر من غرب كان يرى في الشرق ثروات أسطوريّة، تفوق بما لا يقاس، قدراته العسكريّة على حمايتها... وهو كذلك اليوم أكثر من أيّ وقت مضى.

* * *

حضاريّة الدائرة الإسلاميّة

إنّ الدائرة الإسلاميّة في تفكير عبد النّاصر ليست لها مركزيّة الدائرة العربيّة، وإنّما تكملها وتوسّعها وتمدّها بدعم إضافي في

(١) Henri Pirenné، مصدر مذكور، ص ١٥.

(٢) جواد بولس، مصدر مذكور.

صراعها ضدّ المستعمر الغربي. والدائرتان وُجدتا متّحدتين في وجدانه منذ بكورة وعيه السياسي، وهذا يفسّر انجذابه - وهو طالب - لـ «مصر الفتاة» «والإخوان المسلمين». ولا يفوتنا أنّ الإسلام يمثّل بعداً تكوينيّاً ثقافيّاً - سياسيّاً فاعلاً في عالم يكابد تجزئة تتناقض مع جوهر الإسلام التوحيدي الجامع، وقهراً يولّد شوقاً للحريّة ينفجر وينكبت في أدوار، وحنيناً إلى ماضٍ يمدّ الحاضر بوعد في مستقبل قابل للتجدّد، ونداءً للعدل والعدالة الاجتماعيّة يتنافى مع تميّز الجاليات الأجنبيّة والأقليّة المحليّة التابعة. وخطاب عبد الناصر القومي انطوى على هذا البعد الإسلامي المعادي للغرب كما عبّر عنه جمال الدين الأفغاني.

لكنّ هذا البعد جاء رافداً مترافقاً مع عروبة حضاريّة قوميّة نزعت عن الدائرة الإسلاميّة طابعها الديني البحت، وأعطتها بُعد الصراع الحضاري بمضامين ثقافيّة مشرقيّة انطوى عليها الإسلام ذاته كما ذكرنا. ولا بأس من العودة لشهادة المؤرّخ فيليب حتّي في هذا الشأن: «إنّ الإسلام الحضاري يشتمل على عناصر سريانيّة آراميّة فارسيّة مصريّة»، عبّر عنها اللسان العربي واللغة العربيّة التي «كان حلولها محلّ اللغات المحليّة دليلاً على انتصار هذه الحضارة الإسلاميّة وازدهارها».[1]

وموضوعة حتّي تعني أنّ الإسلام لم يكن يشكّل ذلك «الانقطاع الخطير بالمعنى الحضاري»[2] الذي تصوّره د. جمال حمدان، ذلك أنّ جدليّة الانقطاع والاستمرار بقيت فاعلة. ولا حاجة للقول إنّ الإسلام شكّل ويشكّل العقبة الأساس، ثقافة وتاريخاً، في وجه دعاة مصر الإقليميّة أو المتوسطيّة أي الغربيّة. إذ كيف يبتلع هؤلاء الدعاة زمناً ثقافيّاً تاريخيّاً يتجاوز الثلاثة عشر قرناً تفصل بين فتح مصر (٦٤١ م) وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ولاسيّما أنّ الحقبة الإسلاميّة «قد حقّقت قمم تاريخها لا في مصر الفرعونيّة - على سموق ذلك التاريخ وشموخه - وإنّما في عصرها العربي؟ وعلى سبيل المثال فإنّ التوسّع المصري الفرعوني لم يصل في أقصاه إلى ما وصل إليه توسّع القرن الثالث عشر. وأعظم معارك مصر لم تكن معارك تحتمس الثالث أو رمسيس الثاني، وإنّما معارك صلاح الدين (في حطّين) وقطز وبيبرس في عين جالوت».[3]

(١) فيليب حتّي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، مرجع مذكور، ص ٢٥٢.

(٢) د. جمال حمدان، شخصيّة مصر، مرجع مذكور، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٣٣ - ٢٣٤. وقد أدرك ابن خلدون مصر الإسلاميّة هذه، وعاش في «قاهرتها» في القرن الرابع عشر، ليصف منها مصر بأنّها =

وفي مقام التأكيد على هويّة مصر الثقافيّة الإسلاميّة المشرقيّة يضيف الباحث المختصّ في تاريخ مصر Vatikiotis رأيه للمؤرِّخين والباحثين العرب الذين ذكرنا أبرزهم فيقول: «حتّى لو قبلنا موضوعة طه حسين القائلة بأنّ المصريين تأثّروا أكثر ما تأثّروا بمشاركتهم بما يسمّيه «الحضارة المتوسطيّة الهيلينيّة»، فمن الواضح أنّ الأثر الأعظم على امتداد ثلاثة عشر قرناً من التاريخ كان أثر الروح الآسيوي الإسلامي». [1]

إنّ اشتمال الإسلام على أهمّ الملامح الثقافيّة لشعوب المنطقة التي سادها هو الذي يؤهّله لأن يكون «ثورة الشرق»؛ والشرق كان حاضراً بقوّة في تفكير الأفغاني الذي طالما تحدّث عن شرق خلاصُه يبقى رهناً بتصالحه مع العقل والعلم. واللافت أنّ اللاّوعي الجمعي الشرقي استيقظ حتّى عند غلاة المتغربنين، أمثال سلامة موسى، عند سماعهم بانتصار اليابان على روسيا القيصريّة عام ١٩٠٥.

وكان «مؤتمر باندونج» عام ١٩٥٥ هو مؤتمر الشرق أو «النواة التي تحلّق حولها الشرق الحضاري»[2] وقوامه آنذاك تسعة وعشرون شعباً آسيويّاً وإفريقيّاً تشدّهم معاناة القهر وتفرّقهم المعتقداتُ والايديولوجيّات. وكان عبد الناصر رئيساً للجنة صياغة القرارات، وقد خرج من المؤتمر قائداً كبيراً للعالم الثالث ورائداً لمبدأ عدم الانحياز، واستصدر من شعوب القارّتين تأييداً لحقوق شعب الجزائر والمغرب وتونس في تقرير المصير، وتأييداً للحقوق العربيّة في فلسطين[3].

فهل كان عبد الناصر يومها خارجاً بمصر «كمسيح مجنون» كما استخلص د. لويس عوض من قراءته الليبراليّة الإقليميّة المسطّحة لنظريّة الدوائر الثلاث الناصريّة؟ أم كان عبد الناصر يوصل الصوت الذي أطلقه في مصر «ارفع رأسك يا أخي...» إلى أقاصي

= «عاصمة الدنيا، مركز نشاط الجنس البشري ورواق الإسلام، وكرسي العرش»؛ عن كتاب أنور عبد الملك الجيش والحركة الوطنيّة (بيروت: ابن خلدون)، ص ٧٢.

(١) P.J. Vatikiotis, **The History of Egypt from Mohammad Ali to Sadat** (London: Weidenfeld and Nicolson, Second ed. 1980), p. 10.

(٢) د. أنور عبد الملك، نهضة مصر، مرجع مذكور، ص ٩.

(٣) عن مؤتمر باندونج، مقرّراته ودور عبدالناصر، راجع د. نجلا أبو عزّ الدين، عبد الناصر والعرب(القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨١)، الفصل الحادي عشر.

القارّتين، وفيما يتعدّاهما إلى كلّ المطأطئين رؤوسهم في الأرض لنير السيّد الغربي، فتثور براكين، وتُسمع رعود، وتتكرّر أصداء؟ ومصر القوميّة الوحدويّة مبدأ فاعل في تحرُّك كان يحتاجها، لكنّها كانت تحتاجه هي أكثر لجسامة الدور التوحيدي الذي كان عبد الناصر يسعى بمصر إليه، أو كانت مصر تسعى بعبد الناصر إليه، كما سعت بالفراعنة والبطالسة والقادة المسلمين منذ الفاطميّين وحتّى محمد علي.

يقول ياسين الحافظ: «إنّ إستراتيجيّة التحرير هي التي أملت على عبد الناصر دوائره الثلاث وذلك من ضمن القناعة المتأتّية من التاريخ الوسيط والمعاصر باستحالة التحرير والتحرُّر من منطلق الإقليم الضيّق أو العروبة الشوفينيّة المتقوقعة، أو الإسلام السياسي المنقبض. إنّ السياق الذي طرح فيه عبد الناصر فكرة الدائرتين الافريقيّة والإسلاميّة إنّما كان في سياق كفاح ضدّ الاستعمار ولم يكن ينطوي على نظرة جغرافيّة أو دينيّة». [1]

الزعيم نبيّاً في دولة الشرق الاستبداديّة

لا يختلف مؤرِّخان حول تفرُّد عبد الناصر بالقيادة السياسيّة وصناعة القرار منذ فجر الثورة. فالمؤكّد أنّ الهيئة التأسيسيّة للضبّاط الأحرار فوّضت لرئيسها القيام بدور «القائد الواحد» الذي كان «يشاور» رفاقه استنسابيّاً قبل أن «ينفرد بالقرار».[2]

كان عبد الناصر زعيماً شرقيّاً ومصريّاً نموذجيّاً لا يطيق التنظيمات السياسيّة والمؤسّسات التشريعيّة التي تُخضع قراره لنسق تنظيمي.

وباختصار فقد كان عبد الناصر زعيماً شرقيّاً ومصريّاً نموذجيّاً لا يطيق التنظيمات السياسيّة والمؤسّسات التشريعيّة التي تُخضع قراره لنسق تنظيمي. ولا يختلف مؤرِّخان حول عداء عبد الناصر ومعظم رفاقه للديموقراطيّة الليبراليّة من جهة والمدرسة الماركسيّة، إحدى ذرى تطوُّر الفكر الغربي، من جهة أخرى. والثابت أنّ الفكر الغربي لم يكن عنصراً تكوينيّاً في بنيته الفكريّة، وأنّ حماسه الوطني

(١) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٩)، ص ٨٦.

(٢) طارق البشري، الديموقراطيّة ونظام ٢٣ يوليو، (١٩٥٢ - ١٩٧٠)، ص ٦٠ - ٦١.

المبكِّر كان يشدّه إلى «مصر الفتاة»، وأنَّ «إيمانه الديني» كان يشـدّه إلى «الإخـوان المسلمين»[1]، وأنَّ التنـظيمين المـذكورين كـانا ذَوَيْ منحى فاشي إرهابي يغلِّب الفعل على النظر العقلي والعقيدة الواضحة. وقد لاحظ Vatikiotis أنَّ عبد الناصر لم يتعرَّف إلى الغرب مباشرة قبل الـوصول إلى السلطة ولم يـذهب إلى العـواصم الغـربيّـة الكـبرى في زيارة واحدة خلال الثماني عشرة سنة من حكمه. ويصف ڤاتيكيوتيس مخزون عبد الناصر من الثقافة الغربيّة بأنّه «محدود وضحـل»، ونهجَه بأنه «برغماتيكي تحديثي على قاعدة ايـديولـوجيّة إسـلاميّة». ويؤكِّـد أنـور عبـد الملك تقييم Vatikiotis فيقـول: «إنَّ أغلبيَّـة الضبَّـاط الأحرار كانت، في ظلِّ عبد الناصر، تميل ميلاً طبيعياً نحو الأصالـة الإسـلاميّة الـراديكاليّـة، وذلك ضمن خطِّ تـراثها الفكـري الـذي يزوِّدها بتـبرير نـظري لمفهومهـا حول السلطة لاحتقـارها للنقـاشات والشيـع الحزبيّـة. كان بـوسع إيمـانها التقليدي أن يـوحِّد الأمّـة من ورائها، وقد كان هذا الإيمان بوصفه ايديولوجيّـة، أكثر فعـاليّة دون شكّ من أفكار حزب الوفد الغامضة، كما كان يشكِّل ردّاً فعَّالاً في وجه الأفكار الماركسيّة».[2]

وهكـذا تمّ تأميم الصحـافـة وإلغـاء الأحـزاب والحيـاة الحـزبيّـة السياسيّة التعدديّة وحلّ محلّها التنظيمُ السياسي الأحـدي الذي حمـل عنواناً توحيديّاً جامعاً يستهوي الطبع الشرقي والـوجدان الإسـلامي مثل «الاتحاد القومي» أو «الاتحاد الاشتراكي» أو غيره من «التنظيمات الورقيّة التي أشرف عليها العسكريّون، فسقطت الحياة السياسيّـة في فراغ رهيب».[1] ولفت أحمد حمـروش إلى «انفصام أصـاب شخصيّة المجتمـع الـذي ينـادي بـالاشـتراكيّـة.. ويعتقـل الاشـتراكيّـين الحقيقيّين».[2]

وكتب غـالي شكـري عن «التنـاقض بـين المحتـوى الاجتماعي (المتقدِّم) للإجراءات الوطنيّة التي اتخـذهـا عبـد النـاصر في مجـال الاقتصـاد، وبـين الشكـل السيـاسي»[3] (البـيروقـراطي ـ القمعي ـ التخلّفي). وأسف أنـور عبد الملك لـوجود «تنـاقض غير مـألوف في قلب القوى السياسيّة المتحرِّكة لدفـع ثورتنـا إلى الأمام والـذي اتخذ شكل الحرب في الظلام بين الإسلام السياسي والضبَّـاط الأحرار من جهة، ثمّ بين التيَّار الوطني والدولة من جهة ثانية».[4]

وكتب روائيّـون كبـار أمثـال نجيب محفـوظ، ويـوسف ادريس، وصبري حافظ، وصنع الله ابراهيم، وغالب هلسا، وجمال الغيطاني وغيرهم «شكاوي المصري الفصيح» في زمن الناصريّة. كـما صدرت مجموعة من مذكّرات السجون كان أكثرها حميميّة وأبلغها وقعـاً تلك التي كتبها طاهر عبد الحكيم في كتابه **الأقدام العاريـة**[5] وقد احتوى عمل الحكيم الأوتوبيـوغرافيّ الـطابع عنـاصرَ روائيّة ودراميّـة تجعل شهادته أبلغ الشهـادات على ضراوة القمـع الذي تعـرَّض له كتَّـاب ومثقَّفـون اختلفت خياراتهم السيـاسيّة ـ الثقـافيّة عن النـاصـريّـة في النظريّة والممارسة. ويلاحظ د. سماح إدريس «أنَّ الكتابة عن القمـع السياسي في زمن عبد الناصر لم تتوقَّف بعدُ رغم مضيّ أكثر من واحد وعشرين عاماً عـلى رحيل الـرئيس جمال عبـد النَّاصر»[6]، ويـرى أنَّ أحد الأسباب، هو «الضراوة والقسوة» اللتان مارسها النظام النَّاصري سجناً وتعذيباً بلغ أحياناً حدّ الموت أو الإعدام.[7] ويحصي ضحايا القمع الذي طال الصفوف الأولى من المفكِّرين والأدباء والقادة السياسيّين، فإذا بهم لائحة طويلة تزيد على صفحة كاملة.[8]

فهـل تسوغ هـذه الوقـائع السـوداء حكماً كـالذي أطلقـه لـويس

(١) يـذكر «أحمد حسين» رئيس «مصر الفتـاة» أنَّ عبد النـاصر كـان من أوائـل الكـوادر التي دخلت الكليّة الحـربيّة متـأثرة بمبـادئ الجمعيّة. ويـذكر عبـد الناصر أنّه انضمَّ فعـلاً إلى «مصر الفتاة»، ويحدِّد Vatikiotis عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ تـاريخاً لانضمامه (راجـع كتـاب ڤـاتيكيـوتيس، **Nasser and his Generation** ص ٦٠ ـ ٦١). ويذكر أحمد حروش في مقابلة مع «السفـير» أنَّ عبـد الناصر كـان عضواً في جمعيّة الإخـوان المسلمـين وأنّـه أقسم عـلى السيف والمصحف في حضور المرشد العام.

ويسمِّي Vatikiotis عبـد النـاصر، وعبـد اللطيف البغـدادي، وكـمال الدين حسين، وأنور السادات مؤيِّدين أو أعضاء لجمعيّة الإخوان المسلمـين (المرجع نفسه، ص ٨٥).

وتـرد الوقـائع ذاتهـا عند أنـور عبـد الملك في كتـابـه **مصر مجتمع يبنيه العسكريّون** كـما في كتاب طـارق البشري المذكـور حيث يذكـر عداء عبـد الناصر ومعظم رفاقه للديموقراطيّة الليبراليّـة ومؤسَّساتهـا والأحزاب المصـريّة التي شـايعتها كحـزب الوفـد، وذلك لتـأثُّره ومعـظم رفاقـه بايـديـولـوجيّـة «الإخوان المسلمين»، و«مصر الفتاة» (المرجع المذكور، ص ٧٣).

(٢) أنور عبد الملك، **الجيش والحركة الوطنيّة**، مصدر مذكور، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١) أحمـد حمروش، **خـريف عبـد النـاصر** (القـاهـرة: مكتبـة مـدبـولي، الجـزء الخامس، ط ٢، ١٩٨٤).

(٢) أحمد حمروش، المرجع نفسه، ص ٣٨٥.

(٣) د. غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكـر المصري الحديث**، (بـيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨)، ص٧٦.

(٤) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ١٠.

(٥) طاهر عبد الحكيم، **الأقدام العارية**، صدرت عن دار ابن خلدون ـ بيروت.

(٦) د. سـماح إدريس، **المثقّف العربي والسلطة: بحث في روايـات التجربـة الناصريّة**، (بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٤٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المرجع المذكور، ص ٤٠ ـ ٤١.

عوض بأنّ «عبد الناصر سيدخل التاريخ بـاثنين من أهمّ منجـزاته، وهما تصفية الشيوعيّة بعد تصفية الديموقراطيّة في مصر، وإلى حدٍّ ما في العالم العربي»؟[1]

إنّ عبد الناصر لم يستحدث موقفاً قمعيّاً من الثقافة والمؤسّسات السياسيّة الحزبيّة بقدر ما كان استمراراً لتقليد الدولة البيروقراطيّة المصريّة.

إنّ هـذا الـرأي لا يستقيم عـلى أرض التـاريـخ المصري المليء بملوك/آلهـة يتحدّرون من سـلالـة الشمس لا من تـراب الفلّاح وعرق العامل، ولا يأتلف مع ملامح الشخصيّة الحضـاريّة المصـريّة حيث الثقـافة تـولد وتتـطوّر في المعبـد المصري منـذ القـدم، وحيث الكهّان المثقّفون مقيمـون في قلب السلطة: سلطة الفرعـون المصري الأصيل أو اليوناني ـ الرومـاني الذي يقلّده، أو الحـاكم المسلم الذي تقع الديموقراطيّة، كمؤسسة، خارج مدار ثقافته.

إنّ عبد الناصر لم يستحدث موقفاً قمعيّاً من الثقـافة والمؤسّسـات السياسيّة الحزبيّة بقدر ما كان استمراراً لتقليـد الدولـة البيروقـراطيّة المصريّة «التي تحدّدت عبر السبعين قرناً وتميّزت بـالاتجاه إلى الـوحدة التوحيديّة: وحدة الـوطن، وحدة المجتمـع، وحدة العمـل والفكر، وحدة السلطة، وحدة توّجتها الفلسفات والأديان التوحيديّـة في أقدم المجتمعات الموحّـدة كافّـة وأكثرهـا اتصالاً واستمـراريّة وتجـانساً من جميع النواحي البشريّة والفكريّة والوجدانيّة معاً».[2]

ويرقى عن الشكّ أنّ الدولة المصريّة القديمة تطابق في مواصفـاتها دولة «الاستبداد الشرقي» كما وردت في أدبيّات ماركسيّة كلاسيكيّة، وكـما صـاغهـا Wittfogel في كتـابـه الشهـير **الاستبـداد الآسيـوي Oriental Despotism** أي نمط الإنتـاج الآسيوي حسب المصـطلح الماركسي اللّاعنصري. والصفتان الأساسيّتان لهذه الدولة هما:

١ ـ تنظيم شؤون الريّ وشبكة المواصلات المائية؛
٢ ـ ملكيّـة الدولـة للأرض.[3]

(١) د. لويس عوض، **أقنعة الناصرية السبعة**، مرجع مذكور، ص ١٨.
(٢) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ١٨.
(٣) Karl A. Wittfogel, **Oriental Despotism** (New York: Vintage Books, Reprint of 1957), p. 1.

وأرض مصر كـانـت «مـنـذ عصر الـفـراعـنـة إلى عصر سـعـيـد، مـلكـيّـة أو امـتـيـازاً أو مجـال تحكّـم مـطلق للسلطة المركزيّة»[1]؛ وكانت هذه السلطة توزّع الأرض على رجالها المختارين. وكانت هذه الملكيّة للأرض ومفتاح المياه تعني «أنّ الدولة ليست جهـاز إدارة وتمثيـل يمـارس سلطات غيـر مباشرة بـالتـوكيـل والانتـداب، وإنّما أداة قسر تتوسّل الأجهـزة الإداريّة وبينهـا الجهاز الإعلامي الايديولوجي، الذي يعمل في خـدمة دولـة تعلن سلطتها وتتباهى في مرآة الدائرة الايديولوجيّة».[2] إنّها دولـة اعتادت تـنظيم شؤون الفكـر في مـوازاة تـنـظيم شؤون الـريّ، وتعيـد إنـتـاج الايديولـوجيا من قلب السلطة، ويقـوم فيها المثقّف ـ المـوظّف بدور الكـاتب وكاهن المعبـد. ومن طبيعـة الجهـاز الإداري «أن يميـل إلى الاستبقاء والاستمراريّة لا الجدليّة، وإلى النظام لا الحركة»[3]، وإلى «تغليب الأمن والنـظام» عـلى الحـريّـة. ذلـك أنّ مصر تستمـرّ في الداخل كما في مواجهة الخارج بواسطة الدولة، أي الأجهزة الإدارية البيروقراطيّة القائمة منذ آلاف السنين.[4]

هـذا الاحتكـار لأجهـزة الأمن والثقـافـة والإعـلام يمكّن لعبـادة الشخصيّة القائدة، وينتج الزعيم على هيئـة نـبيّ يرمـز إلى المجتمع في كليتـه، ويشخّص تلك الأغنيـة الجنـائـزيّـة التي كـان الفـراعنـة الأجداد ينشدونها ويـردّدها من بعـدهم فلّاحـو مصر الأحفاد الـذين «يغنّـون من قلب واحـد» ـ كـما يقـول تـوفيق الحكيم في روايـة **عـودة الروح** ـ نشيدَ «الكلّ في واحد»[5].

صحيـح أنّ الحكيم أنكر مقـولة «الكـلّ في واحد» بعـد أن صاح ديك وعيه ذات صباح، وتبدّى له عبد الناصر، الذي تأثّر بـروايته، عـلى شكل سلطان مستبدّ «فاقت سلطتـه سلطة أيّ حـاكم مصري قبله.. حتّى الفراعنة»، كما يقول في **وثائق على طريق عودة الـوعي**. لكنّ الحكيم لا يستـطيـع أن يـزعم أنّ عبـد النـاصر اختلق النشيـد التـوحيـدي القـديم ـ الجـديـد، أو أنّ عبـد النـاصر كسر تقليداً ديموقراطيّاً عريقاً قائماً على الفصـل بين السلطات والتعـدّديّة الحـزبيّة و«حريّة الإنسـان الفرد التي تبقى أهـمّ من بنـاء الأهرام»، كـما يقول نجيب محفوظ في سياق نقده للدولة الناصريّة الاستبداديّة.

(١) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ٥٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٣٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٤٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨.
(٥) تـوفيق الحكيم، **عـودة الـروح** (بيروت: دار الكتـاب اللبنـاني، ج ١)، ص ٦٢.

إنّ لويس عوض، وهو الأكثر راديكاليّة في نقده لقيادة عبد الناصر، يشهد على غياب الديموقراطيّة كتقليد، فيذكر في بيانه الهجومي **أقنعة الناصريّة السبعة** أنّ مصر لم تمارس الملكيّة المقيّدة أو الملكيّة الدستوريّة بين ١٩٢٣ (السنة التي وضع فيها الدستور) و١٩٥٢ إلّا فترة خمس سنوات وأنّ الدكتاتوريّات سادت ما تبقّى.(١) وهذا يعني أنّ أحد أهمّ هدفين لثورة ١٩١٩ الشعبيّة، وهو الدستور، لم يتحقّق، وأمّا الهدف الثاني، وهو جلاء الإنجليز عن مصر، فقد حقّقته قيادة عبد الناصر.

ولا يستطيع المرء إلّا أن يأسى على الخلاف بين رجال الفكر ورجال السلاح، وأن لا تفجعه مفارقة تقولها روايات صنع الله إبراهيم وتتمثّل في أن نخبة من أعظم منتجي الثقافة في مصر لم يتح لها سجن «أبو زعبل» أن ترى بعض ما ناضلت من أجله يتحقّق في ضوء النهار: صناعة وسدوداً وكهرباء تزحف على الأرياف، وعلماً مجانيّاً حتّى أعلى المراحل الجامعيّة، لا لأبناء مصر فقط، بل وللعرب كذلك.

وموجعة أكثر، ربّما، المفارقة الماثلة في أنّ كبار أدباء مصر أمثال نجيب محفوظ ويوسف ادريس وصنع الله ابراهيم وجمال الغيطاني الذين استلهموا التحوّلات الاجتماعيّة التي أحدثتها ثورة ٢٣ يوليو ليكتبوا، في زمن عبد الناصر، أهمّ رواياتهم، تقدّموا بشهادات إدانة قاسية لتجربته!.

* * *

لقد مارس عبد الناصر من موقعه المركزي في السلطة موضوعة «المستبدّ العادل» التي دعا إليها الأفغاني، وترجم موضوعة «العروة الوثقى» بمعنى الجماعة أو الأمّة التي تمتنع على الاختلاف والجدل، وناط بأجهزة الدولة البيروقراطيّة العريقة مهمّة الصهر والمجانسة القسريّة لكافّة الجدليّات، وأبرزها الجدليّة الاجتماعيّة. وقد كشفت التجربة نقائص هذه الطروحات في الممارسة، وفضحت حرب الخامس من حزيران ١٩٦٧ كافّة الهياكل التنظيميّة الكرتونيّة وعلى رأسها البنية العسكريّة. وقد علّمت الهزيمة عبد الناصر أنّه «يجب أن تكون هناك حكومة ومعارضة حقيقيّة، لا مسرحيّة معارضة». وقد انتهى إلى أن يعلن صراحة في ١٩٦٧/٨/٣، أي بعد الهزيمة مباشرة، بأنّه «ضدّ نظام الحزب الواحد، لأن الحزب الواحد يؤدّي غالباً إلى قيام دكتاتوريّة مجموعة معيّنة من الأفراد». ويختم متوقّعاً ما حدث فعلاً بعد موته بقوله:

«إنّنا إن لم نغيّر نظامنا الحالي فإنّنا سنمشي في طريق مجهول ولن نعلم من سيستلم البلد بعدنا»(١) ولم يوافق أعضاء اللجنة التنفيذيّة العليا على فكرة تشريع المعارضة، وكان أنور السادات أصلب المعارضين(٢).

* * *

يبقى أنّ عبد الناصر السلطوي لم يوظّف السلطةَ لمصلحته الشخصيّة ولم يبنِ عَرشاً للقبيلة أو السلالة، وبقي في زمن السلالات المقدّسة والمدنّسة يعيش في البيت المتواضع الذي ورثه عن ساعي البريد، والده. «لقد عمل في القصور، لكنّه لم يعش فيها كملك»؛(٣) هذا ما يقوله Vatikiotis ويضيف: «كما أنّه لم يعش حياته كفرعون، لكنّه كان فرعوناً في موته».(٤) وقد كان الأمر كذلك بشهادة الملايين الذين ردّدوا أصداء خطابه على مدى ثماني عشرة سنة من عمق الزمان والمكان المصريّين، فخرجوا، كأنّهم النيل في فيضانه الأبديّ، منشدين في جنازته ذلك النشيدَ المصري القديم الذي كان ينشده أجدادُهم في مناسبات مماثلة أو حين يموت رأس الدولة «سيّدةِ الحياة والموت في حياة مصر عبر الأجيال».(٥). ومن قلبٍ واحدٍ كانوا ينشدون نشيد «الكلّ في واحد» أو «لا إله إلّا الله.. عبد النّاصر حبيب الله». وكنّا نحن الذين أخصبت فينا مُثُل الغرس الثقافي الغربي، نقف مشدوهين على الهوامش ننظر.. ولا نرى، ونسمع.. ولا نصدّق.

---

(١) لويس عوض، **أقنعة النّاصريّة السبعة**، مرجع مذكور، ص ٣٢ - ٣٣.

(١) من **محاضر اجتماعات عبد النّاصر العربيّة والدوليّة**، إعداد عبد المجيد فريد (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ٢، ١٩٨٥)، ص ٢٩٣.

(٢) وصف أنور السادات عمليّة الانفتاح الديموقراطي عن طريق الحزبين بأنّها «فتح للكلاب اللّي عايزة تنهش في الحكم»، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣) P.J. Vatikiotis, **Nasser and his Generation**, New York: St. Martin's Press 1978, p. 267.

(٤) Ibid.

(٥) أنور عبد الملك، **الجيش والحركة الوطنيّة**، مرجع مذكور، ص ١١٠.

ذكرياتي عن ثورة يوليو

د. نوال السعداوي

أربعون عاماً مرّت منذ سمعتُ صوت جمال عبد النّاصر لأوّل مرّة يدّوي في أذنيّ؟ كنت في العشرين من العمر، طالبة بكليّة الطبّ، شابّة طويلة القامة نحيفة الجسم واسعة العينيْن، أُطلّ على العالم بما يشبه الحلم.

أيّ حلم؟ أربعون عاماً مضت من عمري دون أن أدري، خِلسةً، وكأنّما هي أربعون يوماً. وعمري اليوم ليس ستّين عاماً، وإنّما أنا الفتاة بنت العشرين، المشوقة الجسم، التي لا تلمس الأرض بقدميها حين تخطو خطواتها السريعة، يكاد جسمها يقفز، يطير في الجوّ، وعيناها مملوءتان بذلك الحلم. أيّ حلم؟

وفي المشرحة جلست، وأمامي جثّة رجل مجهول تفوح منها رائحة الفورمالين؛ كان ذلك الشاب الثائر الذي لم يبق منه في خيالي إلّا عينان بلون البحر والسماء معاً حين تذوب السماء ومياه البحر في زرقة داكنة، ثمّ تذوب الزرقة في خضرة العشب أو الحشائش التي تنبت وحدها على شواطئ البحار-عند مصبّات الأنهار حيث تذوب الملوحة في المياه العذبة.

كان يأتي إليّ في المشرحة، ومعه مجلّة صغيرة هو الذي يحرّرها، أطلق عليها اسم الثورة يناولها لي وهو يثبّت عينيه الزرقاويْن الخضراويْن في عينيّ. وكان لكلمة «الثورة» بريقٌ خاص أشبه بوهج الضوء، تمتلئ به العينان، يصعب معه التحديق فيهما، ومن تحت الضلوع أحسّ بالخفقة.

في الشرفة البحريّة أوّل الليل كان أبي وأمي يجلسان يأكلان الجبنة البيضاء والخيار، وأسمع أبي يلعن الملك والانجليز. كنت طفلة، وفي إجازة الصيف كنا نسافر إلى بيت جدّتي في القرية. أسمعها تحكي عن الملك حين يدخل الحمّام ويستحم باللبن ومن حوله الخدم يدلكون جسمه بالزبدة والقشدة، وأرى الناس في القرية يأكلون المخلّل بالخبز الحاف ويبيعون اللبن والزبدة والقشطة في السوق ليستحمّ بها الملك.

وما إن سمعتُ بسقوط الملك حتّى وجدتني أخرج إلى الشارع أهتف مع الناس: «تحيا الثورة!» وحينها سمعت صوت جمال عبد النّاصر لأوّل مرّة أحسست بالخفقة تحت الضلوع.

كان الشاب الثائر يزورني في المشرحة من حين إلى حين. وما إن تراه زميلاتي حتّى تختفي الواحدةُ وراء الأخرى. كأنّما للحبِّ إشعاعٌ خاصّ يفرض على الآخرين الاختفاء؛ بل إنّ العالم كلّه يختفي، ولا يبقى إلّا هو وأنا.

ناولني المجلّة وفيها مقالةُ عن جمال عبد النّاصر وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢. كتب فيها يقول: «لأوّل مرّة في تاريخ مصر يحكمها واحدٌ من أهلها، ولسوف نطردُ الإنجليز ونحرِّر القناة ونعيش الحريّة والاستقلال».

واليوم، وبعد مرور أربعين عاماً على الثورة وعلى الحبّ الأوّل في حياتي، أُدرك أنّ الحبَّ الأوّل وهم والثورة خيالٌ أو مجرّدُ حلم.

لكنّ الحلم جزء من الحقيقة، وبغير الحلم لا نعيش حقيقةً أفضل، أو حياة أفضل. وكنت غير راضية عن الحاضر، أرى الظلم والفقر والعبوديّة من حولي؛ فالمجتمع المصري ـ شأن المجتمعات الأخرى في الشرق والغرب والشمال والجنوب ـ مجتمع طبقي أبويّ في الأساس، تحكمه أقليّة قليلة تستولي على خيراته كلّها ولا يبقى للأغلبيّة من الناس إلّا الفتات، وتخضع فيه النساءُ للرجال حسب العرف والقانون والدين والتاريخ العبودي منذ الفراعنة.

أصبحت الثورة هي حلمُ حياتي من أجل التحرُّر من هذا النظام: تحرُّر الفقراء في قريتي، ومنهم عائلة أبي؛ وتحرُّر النساء، ومنهنّ أنا واخواتي البنات.

وكنت أعشق الفنَ والكتابة. أوَّل كتاباتي «مذكَّرات طفلة اسمها سعاد» كتبتُها وأنا في الثانية عشرة من عمري تلميذةً بمدرسة حلوان الثانويّة للبنات. وفي عام ١٩٥٥ تخرَّجتُ من كليّة الطبّ بالقاهرة، وتحمّست للخدمة في الريف، حيث يعيش الفلّاحون والفلّاحات في قاع الحياة، يعانون المرض والجهل والفقر: الثلاثيّ المزمن المعروف.

ألقيتُ بنفسي في العمل الطبّي في قرية طحلة، بدلتا النيل قرب مدينة بنها. وكان عملاً جديداً يجمع بين العلاج والوقاية، والثقافة الصحية. وكان اسم المركز الذي أعمل فيه «الوحدة المجمّعة»، وهي وحدةٌ تجمع بالإضافة إلى المركز الطبّي المركزَ الاجتماعي والمدرسة.

كانت الثورة قد بدأت مشروعاً جديداً للنهوض بالريف المصري، وأنشأت هذه الوحداتِ المجّمعةَ (للعمل الطبّي والاجتماعي والتعليمي) في معظم القرى في مصر. وكان يُمكن لي أن أعملَ بالقاهرة وأعيش حياةَ المدنيّة المريحة بالمقارنة مع حياة القرى. لكنّني اخترتُ العمل في الريف، وفي قرية طحلة وفي كفر طحلة بالذات التي هي قرية أبي وجدّتي وعمّاتي الفلّاحات.

لم تكن الكهرباء قد دخلت القريةَ بعد، وكنت أنتقل بين بيوت القرية على درّاجة أحياناً، وأحياناً أخرى على ظهر الحمار. ثمّ أصبح لـ«الوحدة» سيّارة بوكس صغيرة لنقل المرضى.

كانت الحياة شاقّة لكنّي وجدت فيها لذّةً كبيرة، وكان الحماسُ يفيض بي للتّفاني في خدمة الفقراء من النساء والرجال والأطفال. أيّ حلم؟!

وكنت أمرُّ على البيوت لأجلس مع الفلّاحات والفلّاحين وأشرح لهم كيفية الوقاية من مرض البلهارسيا الذي كان يأكل الكبد والطحال في اجساد أكثر من ٩٥٪ من أهل القرى.

وقد صدّقتُ ما كان يقوله جمال عبد النّاصر عن الثورة، وعن بناء المجتمع الجديد على نحو أكثر عدالةً وأكثر حريّةً للجميع ـ وخاصّة للطبقات الشعبيّة الكادحة ـ، وتكسير اللوائح القديمة من أجل الانطلاق نحو مستقبل أفضل.

لكن يبدو أنّ هذه الخطب لم تصل إلى عقول كثير من المسؤولين حول جمال عبد النّاصر. وفي وزارة الصحّة كان هناكَ كبار الموظّفين والأطبّاء الذين لا يؤمنون إلّا بالعلاج ولا يعرفون شيئاً عن الوقاية أو أهمّية الثقافة الصحيّة ورفع الوعي لدى الناس وخاصّة في الريف.

وحدث الصراع بيني وبين هؤلاء الموظّفين الذين لم يؤمنوا بالرأي الآخر أو الديموقراطيّة. لم يعرفوا إلّا الأوامر واللوائح القديمة. واعتبروا نشاطي الوقائي وتكسيري اللوائح القديمة نوعاً من التمرُّد وعدم الطاعة.

وفي عام ١٩٥٦ بعد تأميم قناة السويس حدث الاعتداءُ الثلاثي على مصر (اعتداء بريطانيا وفرنسا واسرائيل). وسمعت صوت عبد النّاصر يدوّي طالباً من الشعب المصري الاشتراك في الحرب والمقاومة.

وارتديت الملابسَ العسكرية وحّولت فناء الوحدة المجّمعة إلى ساحةٍ شعبيّة لتدريب الشباب والشابّات على السلاح وعلى الإسعافات الأوّليّة والأعمال الطبيّة التي تتطلّبها المعركة.

كان الحماس كبيراً، وتحوّلت الوحدة المجمّعة إلى خليّة نحل. لكن سرعان ما جاءني إنذار من وزارة الصحّة بإيقاف كلّ هذا النشاط الذي أطلقوا عليه اسم «النشاط السياسي». وقالوا إنّ العمل الطبّي لا علاقة له بالعمل السياسي.

ثمّ صدر قرار بنقلي من هذه الوحدة المجمّعة إلى وحدة أخرى. وبهذا بدأت أُشكِّك في الخطب التي يلقيها جمال عبد النّاصر عن المقاومة الشعبيّة، أو ضرورة مشاركة الشعب المصري رجالاً ونساءً وشباباً، والوقوف صفّاً واحداً ضدّ الاستعمار والرجعيّة ومن أجل الاستقلال والحريّة.

لم أعد أُصدِّق ما يقوله جمال عبد النّاصر عنِ الحريّة، وعنِ مشاركة الشعب في الحكم. لكني كنتُ أحسُّ أنّ كراهيته للاستعمار الأجنبي صادقة.

في بداية الستّينات وجدت نفسي طبيبةً في أحد المستشفيات العلاجيّة بالقاهرة. وكنتُ أواصلُ كتابةَ القصص والروايات، والمقالات أحياناً. وظلّت مشكلتي مع وزارة الصحّة قائمة، وامتدّت إلى الصحافة والنشر.

كانت هناك إدارة خاصّة للرقابة على الكتب والنشر، ولم يكن في إمكاني نشر أي قصّة في كتاب أو مجلّة أو صحيفة دون أن تمرّ على هذه الرقابة، وأن يَحذف منها الرقيبُ ما يشاء.

ولم أعد أُصدِّق ما يقوله جمال عبد النّاصر عن الحريّة، وعن مشاركة الشعب في الحكم. لكنّي كنت أحسُّ أنّ كراهيته للاستعمار الأجنبي صادقة، وأنّه حاكم وطني يريد أن يحقّق أحلاماً كثيرة منها الاشتراكيّة والوحدة العربيّة. لكنّه كان يريد أن يحقّق كلّ شيء وحده دون مشاركة الآخرين إلّا بعض الموظّفين المطيعين الذين يخضعون لآرائه خضوعاً تامّاً بلا جدل ولا مناقشة ولا نقد.

وحاول كثير من الرجال حوْل عبد النّاصر أن يجدوا تبريراً لهذا

الاستبداد وقالوا إنَّ الشعب المصري في حاجة إلى ما أسموه «المستبدّ العادل».

لكنّي كنت أرى التناقضَ الصارخ بين الاستبداد والعدل. وبدأ حماسي لعبد النّاصر يفتر، وحلم الثورة يتبدّد.

وتزايد النفاقُ في الصحف، واشتدّت الرقابة ضراوة، وزادت الهوّة بين مَنْ أطلق عليهم «أهل الثقة» و«أهل الخبرة».

كان أهل الثقة في معظمهم هم القادرون على النفاق وادّعاء الاشتراكيّة وحبِّ العمّال والفلاّحين. واحتلّوا المناصب الكبرى في الدولة والوزارات والنقابات والاتحادات والإعلام والصحافة والأدب والفن.

وبالطبع لم أكن واحدة من أهل الثقة لأنّي أفضِّلُ الجدلَ والنقاش على الطاعة والخضوع للأوامر.

ولكنّي داومتُ الكتابة الأدبيّة رغم مقصّ الرقيب. وداومتُ النشاطَ في مجال عملي الطبّي، كما دخلت نشاطاً جديداً في نقابة الأطبّاء بأمل تحويل مهنة الطبّ إلى مهنة إنسانية تقدّم الصحّة للفقراء والفلاّحين والفلاّحات بلا قيد ولا شرط، كما كان عبد الناصر يخطب ويشتعل حماساً في الراديو وهو يضغط على مخارج الألفاظ، مردِّداً العبارة: «بلا قيد ولا شرط، أن تكون الصحّة في متناول الجميع بلا قيد ولا شرط».

وكان الأغنياء في مصر فحسب هم الذين يحصلون على الصحّة، أو على الأقلّ على العلاج الطبّي ذي المستوى المناسب.

وبدأ الصراع بيني وبين القيادات النقابيّة من الأطبّاء الذين احترفوا العمل النقابي والسياسي، والذين جعلوا النقابة سُلّماً للوصول إلى المناصب في الاتحاد الاشتراكي والتقرُّب من عبد الناصر وأصحاب السلطة.

وهكذا وجدت نفسي داخلَ حلبة الصراع. وكنت أعترض حين أسمع أنَّ مجلس نقابة الأطبّاء يتلقّى أوامره من وزير الداخليّة، وأنّه قد أصبح لي «دوسيه» [ملف] في هذه الوزارة باعتباري «مشاغبة» ولا أطيع الأوامر العليا، ولي ميولٌ شيوعيّة.

كانت كلمة «شيوعيّة» مثل مرض الجذام، ما إن يصاب بها الإنسان حتّى لا يبرأ منها طول العمر.

ولم أنضمّ في حياتي إلى أيّ حزب سياسي، شيوعي أو غير شيوعي. حتّى الاتحاد الاشتراكي الذي كان يُفرض على الناس بالترهيب أو الترغيب لم أدخله، ولم أشعر بالرغبة في الاختلاط بأعضائه البارزين، ومنهم بالطبع الموظّفون الكبار في وزارة الداخليّة.

ومع ذلك فقد ألصقوا بي تهمة الشيوعيّة لمجرَّد أنّي قاومت الانسحاق والخضوع للأوامر العليا؛ ولأنّي أيضاً كنت قد تزوَّجتُ من طبيب وكاتب اسمه الدكتور شريف حتاتة، قضى في عهد جمال عبد النّاصر عشرَ سنواتٍ في السجن بتهمة الشيوعيّة، (من عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٤). التقيتُ به لأوّل مرّة عام ١٩٦٤ بعد أن خرج من السجن، وتزوّجنا وواجهنا معاً هذه التهمة التي طارَدَنا بها رجال عبد النّاصر ثمّ رجالُ السادات.

وفي يونيو ١٩٦٧ وقعت الهزيمة المنكرة. كان يوم ٥ يونيو بالنسبة لنا وللشعب المصري كلّه يوما أسود. وفي يوم ٩ يونيو خرجت مع زوجي (شريف حتاتة) إلى الشوارع نهتف ضد اسرائيل ونطالب جمال عبد النّاصر بالتحقيق والتغيير.

ووعد جمال عبد النّاصر الشعبَ المصري بأنّه سوف يبحث أسباب الهزيمة ويعمل على إزالتها. لكنّه مات عام ١٩٧٠ قبل أن يُنجز ذلك الوعد.

بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ شعرنا بالمرارة والمهانة معاً، حين كنّا نرى شكل الجنود المصريّين العائدين من سيناء فينتابنا جنون الغضب. شباب كلّهم، لهم ملامح أبناء عمّاتي في قريتي بدلتا النيل، ذهبوا إلى الحرب لمواجهة العدوّ الإسرائيلي، لكنّهم لم يحاربوا. لم يُعطَوْا الفرصة لإثبات شجاعتهم وكفاءتهم. بل إنّه الغدر والفساد والتخبُّط والفوضى. لم يعرفوا ماذا حدث بالضبط. لكنّهم وجدوا أنفسهم في الصحراء العراء والطائرات الاسرائيليّة فوق رؤوسهم تضربهم بالقنابل.

قُتل مَن قُتل. ودُفِن من دُفن حيّاً أو محروقاً. مات من مات، عطشاً وإرهاقاً في الصحراء. والذين عادوا سيراً على الأقدام أصبح لهم شكلُ الموتى الأحياء، أقدامهم تورّمت كأقدام الفِيَلَة من السير حفاةً على الرمل الأيامَ والليالي. عيونهم جحظت من شدّة ما رأوْا من هول. نظراتهم زائغة، يتطلّعون إلى السماء، يخفون رؤوسهم بأيديهم كأنّما من قنابل ستسقط كالمطر.

ولم نَعُدْ نعرف طعم النوم. قرَّرنا أنا وزوجي شريف السفر إلى جبهة القتال وحمل السلاح. وفي الحلم رأيت نفسي أضربُ الأعداءَ حتّى النصر أو أموت ولا أعود أبداً من الجبهة.

وتركنا طفلَيْنا الصغيريْن، وحملنا السلاح والحقيبةَ الطبيّة، وذهبنا إلى الجبهة في القنال. اشتغلتُ في مستشفى للطوارئ تحت الأرض في الإسماعيليّة، وذهب شريف إلى بور سعيد.

سقطت إحدى الدانات الإسرائيليّة على المستشفى في الاسماعيليّة وقتلت سائقَ السيّارة «الجيب» التي كنت أستخدمها في نقل

زجاجات الدم لإسعاف الجرحى. وسقطت دانة أخرى كادت تقتلني داخل غرفة الإسعاف تحت الأرض.

على الضفَّة الأخرى من قناة السويس كنت أرى الأعداء، وعلى الطريق من الاسماعيليّة إلى بور سعيد كنت أرى السيَّارت تحترق، والدانات تمرّ من فوق رأسي.

ومع ذلك كنت كَمَنْ يمشي في النوم: لا أعبأُ بشيء ولا أرى الخطر.

ثمَّ جاءت إشارةٌ من القاهرة تطلب عودةَ الأطبَّاءِ المتطوِّعين في الجبهة.

وعدت إلى القاهرة. وبعد أيَّام قليلة جاءتني إشارةٌ لمقابلة مسؤول بالداخليّة أو المباحث أو المخابرات، لا أعرف بالضبط. وذهبتُ إلى المكان المحدّد. ووجدته مبنى ضخماً بالقرب من سراي القبّة. دخلتُ من الباب فاقشعرّ جسمي من شكل العيون التي تنظر إليَّ. وأدخلوني من بابٍ إلى باب، ثمَّ وجدتُني في غرفةٍ شبهِ عاريةٍ إلّا من كرسيّ ومكتب. وتركوني هناك ساعةً أو ساعتينْ أو أكثر دون أن يظهر أحد.

وأخيراً ظهر رجل له ملامح مشدودة بوليسيّة وأخذ يسألني السؤالَ تلو السؤال كأنَّما هو تحقيق بوليسي:

«لماذا سافرت إلى الجبهة؟ كم قضيتِ من الأيَّام؟ كم عددُ الأطبَّاء معك؟ مَن كان مسؤولاً عن الطوارئ الطبيّة؟ مَن قابلتِ أثناء هذه المدّة؟ كيف سافرتِ من الاسماعيلية إلى بور سعيد؟»... إلخ.

في نهاية التحقيق بلغ بي الغضب أشدَّه، وسألتُ الرجل: «لماذا كلّ هذه الأسئلة التي تشبه التحقيق مع المجرمين؟ هل اقترفتُ جريمة ما بتطوّعي في الجبهة؟ كنت أتوقَّع نوعاً من الشكر أو التقدير لا هذا التحقيق المهين»!

ونظر إليّ الرجل بدهشة وقال: «لقد فعلنا ذلك مع كلّ الأطبَّاء المتطوِّعين. إنَّه مجرَّد إجراء شكلي ليس إلّا، فلماذا أنت غاضبة»؟!

دولة المخابرات لن تسمح لأحد بالعمل أو المبادرة، وربّما هي السبب في الهزيمة!

كان ذلك بعد هزيمة ١٩٦٧ مباشرة، وأدركتُ أنَّ التطوّع داخل مصر غير مطلوب، وأنَّ دولةَ المخابرات لن تسمح لأحد بالعمل أو المبادرة، وربّما هي السبب في الهزيمة!

وهكذا حملتُ حقيبتي وسافرت إلى الجبهة الأخرى في الأردن.

كان ذلك عام ١٩٦٨. وتطوّعتُ مع الفدائيّين كطبيبةٍ تُسعف الجرحى في منطقة السلط. كنّا مجموعة من الأطبّاء المصريّين، وقد قرَّرنا السفر كوفد من نقابة الأطبّاء إلى جبهة القتال في الأردن.

كانت فترةً محاطة بالخطر وليس فيها إلّا الألم. المدافع وطلقات الرصاص تدوّي، وأرى الدم، والموت. لكن هذه الأمور كانت أفضلَ من البقاء في القاهرة والموت البطيء من شدّة الحزن.

بعد موت عبد النَّاصر واعتلاء السادات العرش زادت الأمور سوءاً. سقط بعض رجال عبد النَّاصر وبقي بعضهم. وأتى السادات برجاله.

بقي السادات في الحكم من ١٩٧٠ حتّى ١٩٨١. أحد عشر عاماً من المحنة. طاردني رجال السادات ونجحوا في طردي من العمل، ومصادرةِ كتبي، وانتهى بي الأمر إلى زنزانة السجن يوم ٦ سبتمبر ١٩٨١.

لم أعرفْ لماذا دخلتُ السجن، فأنا كاتبةٌ روائيّة وطبيبة ولا علاقة لي بالأحزاب السياسيّة التي أمر السادات بتكوينها.

وكان السادات قد أعلن عن قيام الديموقراطيّة والتعدُّديّة الحزبيّة. وظهرت بعض صحف المعارضة، وقد كتبتُ في إحداها مقالاً تحت عنوان: «الشعب هو الذي يكوِّن الأحزاب وليس الحاكم».

ربّما كان هذا المقال هو السبب في دخولي السجن.

وفي ٦ أكتوبر ١٩٨١ تمّ اغتيال السادات بواسطة القوى الإسلاميّة السياسيّة التي ساهم في تشجيعها لضرب القيادات الأخرى ومنها التيّار النّاصري.

وبعد شهرين تقريباً من موت السادات أصدر مبارك قراراً بالإفراج عن المعتقلين، وخرجتُ من السجن.

لكنّي لم أخرج إلى الحريّة تماماً. انتقلتُ من القائمة السوداء إلى القائمة الرماديّة.

***

نحن الآن في عام ١٩٩٢ ـ وقد انقضى على ثورة ١٩٥٢ أربعون عاماً ـ انقضت بإيجابيَّاتها وسلبيَّاتها.

لكنّي أعتقد أن السلبيّات أكثرُ من الإيجابيّات، وأنَّ الهزائمَ أكثرُ من الانتصارات، وأنَّ الأمّة العربيّة تواجه فترةً من التاريخ مظلمة، وأنَّ الترسانة النوويّة الاسرائيليّة تزداد قوّة، في حين تُضرب قوّةُ العرب في كلّ مكان: ضَرْب العراق وحرب الخليج، التهديد بضرب ليبيا، ثمّ سوريا، تمزّق لبنان، مأساة الشعب الفلسطيني،

هيمنة الولايات المتحدة بالسلاح والإعلام، الأزمة الاقتصاديّة والثقافيّة، وشاشة السي. إن. إن (CNN).

وأخطرُ ما في الأمر من حيث الثقافة والأدب هو سيطرةُ العقليّة النفطيّة أو البترودولار على الأدب والثقافة والفنون، وانتشار التيّارات الدينيّة المتعصِّبة.

لا توجد حركةٌ نقديّة أدبيّة إلّا في حدود هذه السيطرة النفطيّة، أو سيطرة العقل الغيبي من ناحية أو العقل الغربي من ناحية أخرى.

وبعد حرب الخليج زادت الأحوال تدهوراً. واستطاعت السلطاتُ الحاكمة أن تضرب كلّ فرد أو مجموعة وقفتْ ضدّ هذه الحرب الكارثة.

ولهذا السبب تمَّ القضاءُ على جمعيات مثل «جمعية تضامن المرأة العربيّة»، ومجلة «نون» التي لم تحصل أبداً على تصريح بالخروج إلى النور، رغم أنَّها كانت مبادرةً جديدة في عالم الفكر والإبداع وتحرير الإنسان العربي امرأةً ورجلاً.

أربعون عاماً من الثورة قد قادت الأمّة العربيّة إلى ما نحن فيه من تدهور وهزيمة.

أربعون عاماً قُتلت فيها الحريّةُ والديموقراطيّةُ والوحدةُ تحت شعار الحريّة والديموقراطيّة والوحدة. لكنّي مازلت أثقُ في قوّة الشعوب العربيّة، إنْ هي استطاعت أن تخرج من القمقم أو السجن الذي تُسجن داخله.



الخطاب الديني في فكر جمال عبد الناصر

٤٠ عاماً على ثورة يوليو

د. أحمد موصللي (*)

تمحورَ الفقهُ الثوري عند جمال عبدالنَّاصر على ركيزتين: أولاهما محاربة الاستعمار والصهيونيّة والرجعيّة العربيّة؛ وثانيتهما الفكر القومي التوحيدي النابع من الجذور الإسلاميّة الحضاريّة. ويركّز هذا المقال على تحديد إطار القوميّة العربيّة وأصولها. وهي، أوّلاً، الاسلام كمصدر للمُثُل العليا وكقوّةٍ حضاريّة إيمانيّة ومستودع دائم للحوافز والبواعث؛ وهي، ثانياً، القوميّة كأساس للدين وتكوينها جزءاً منه؛ وهي، ثالثاً، الإسلام كمنهج فكري وتنظيمي.

لكنْ لا بدَّ أوّلاً من تمهيد لأفعال الرئيس جمال عبد النَّاصر وأقواله. فعبد النَّاصر نشأ في بيئة دينيّة، وكان يلجأ في شبابه إلى المسجد ويقرأ في التاريخ والسياسة والدين الإسلامي. ويقول البعض إنّه كان منتسباً إلى الإخوان المسلمين قبل الثورة، إلا أنّ عبد النَّاصر ينكر ذلك وإنْ كان يقرّ بعلاقته الشخصيّة والقويّة بحسن البنّا[1]. ولقد وظّف عبد النَّاصر الدين من أجل تحويل الثورة العسكريّة إلى ثورة شعبيّة في الفترة الممتدّة بين عام ١٩٥٢ وعام ١٩٥٤. ومنذ عام ٥٤ حتّى ٥٨ ألغى عبد النَّاصر الأحزاب، ثمّ أوقف نشاط «الإخوان» بعد أحداث مارس ١٩٥٤ وكرّس سيادة النظام؛ فألغى المحاكم الشرعيّة الإسلاميّة والمجالس المليّة القبطيّة واستثمر الأوقاف غير المستعملة.

كما نصّ دستور ١٩٥٦ على أنّ الإسلام هو دين الدولة الرسمي، ودُرِّست مادّة التربية الإسلاميّة في كلّ مراحل التعليم غير الجامعي. وفي الفترة ما بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦١ حصلت تجربة الوحدة المصريّة السوريّة وزادت المساعدات لثورة الجزائر وغُلّبت الاعتبارات السياسيّة على ما عداها. وعام ١٩٦١ أقرَّ مجلسُ الأمّة إعادةَ تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها، واستُحدثت كلّيات ومجالس في التجارة والطبّ واللغات والترجمة. وبعد الانفصال، أي بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٥، ركّز عبد النَّاصر على انتقاد الأنظمة اليمينيّة، وجاءت حرب اليمن فوقف عبد الناصر إلى جانب الجمهوريّين. ومن ثمّ أنشأ محطّةَ إذاعةٍ خاصّة ببثّ القرآن الكريم.[2]

وبين تاريخ إصلاح الأزهر وعام ١٩٧٣ ازداد عدد طلّابه خمسة أضعاف.[3] وحتّى أثناء الصدامات العنيفة بين النظام وجماعة سيِّد قطب عام ١٩٦٤، فقد تمّت أكبر عملية بناء للمساجد مع إحكام القبضة على المؤسّسة الدينيّة.[4] كما رفع عبد النَّاصر شعار ضرب الأحزاب اليساريّة في الستّينات وطارد كتّاب اليسار. وركّز عبد النَّاصر في خطابه على اتّباع الحياد الإيجابي ومحاربة الامبرياليّة والكولونياليّة.

على أنّ الممارسات التي ذكرناها، على سبيل المثال، لا تحلّ إشكاليّة الفكر القومي عند جمال عبد النَّاصر مع الإسلام. ذلك أنّ الكثيرين من الكتّاب والمفكّرين يرون ممارسته من منظور محاولته تدعيم شرعيّته عن طريق الإسلام. لكن قراءتنا خطابَهُ القومي، وهي قراءة تقوم على بناء نصوص كثيرة في مراحل تاريخيّة مختلفة (من ١٩٥٢ حتّى ١٩٧٠) ستُظهر مرتكزات خطابه المستمرّة التي ما انفكّ

(*) دائرة العلوم السياسيّة في الجامعة الأميركيّة.

(١) شارل الخوري، هكذا عاش ومات جمال عبد النَّاصر، (بيروت: دار الأدب الجديد، ١٩٧٠)، ص ٨ ـ ٩ و١١ ـ ١٢.

(٢) محمد حافظ دياب، سيِّد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، (بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٨)، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(٣) سماح إدريس، المثقّف العربي والسلطة ـ بحث في روايات التجربة الناصريّة، (بيروت: دار الآداب ١٩٩٢)، ص ٤٥.

(٤) دياب، الخطاب والأيديولوجيا، ص ١٢٠.

عبد النَّاصر يتصوّرها في طرحه للإسلام.

هذا الطرح، على كونه مغايراً في كثير من الأحيان لطرح الكثير من الإسلاميِّين، طرحٌ إسلامي اجتهادي. ذلك أنَّ معيارَ إسلاميّةِ خطابٍ ما لا يقوم على تطابقه وتناغمه بالضروره مع الخطابات الإسلاميّة الأصوليّة أو غيرها. وسنثبت أنَّ خطاب عبد النّاصر الإسلامي يدخل في الخطّ الإسلامي العربي الذي ابتدأه الكواكبي الرافض لمقولة التناقض بين الإسلام والقوميّة العربيّة. ويدخل عبد النّاصر، مع الأخذ بالاعتبار التمايزات بسبب تمثيله لدولة ومشروعيّتها وليس لحركة وفكرها فحسب، في فلك رشيد رضا ومحيي الدين الخطيب وشكيب أرسلان،حيث احتلَّت القوميّة العربيّة موقعاً أساسيّاً في المشروع الإصلاحي والنهضوي الإسلامي. فقراءة عبد النّاصر هي كقراءة عبد الله النديم وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي، تقوم على العلاقة الوثيقة بين الوطنيّة أو القوميّة من جهة وبين الإسلام من جهة ثانية؛ ولا تتنكّر لمشروعيّة وأحقيّة كلّ منهما. ويمكن القول أيضاً إنَّ مفهوم القوميّة عند عبد النّاصر، كما سنتبيّنُ لاحقاً، هو في تناغم شبه كامل مع قراءة حسن البنّا لهذا المفهوم وعلاقته بالإسلام.[٥]

ولم ينكر عبد النّاصر طوال حياته الإسلامَ ومشروعيّتَهُ وضرورته التاريخيّة الإيمانيّة وصيرورته الحضاريّة والسياسيّة، بل وقف ضدّ التيّار الذي يتجاهل جذور الأمّة الحقيقيّة وتراثها ويضرّ بها ويحوّل المجتمع العربي ودوله إلى لقمة سائغة في أيدي الإسرائيليّين والإمبرياليّين. حتّى إنَّ الكثير من المؤسسات والدول والأفراد الغربيين اعتبروا عبد النّاصر ممثِّلاً للإسلام؛ ودعا الفاتيكان، مثلاً، للصلاة على روحه «لإخلاصه لعقيدته الإسلاميّة ولطهارة حياته العائليّة».[٦]

وقد حدَّد جمال عبد النّاصر مشكلته مع كلٍّ من الإخوان والشيوعيّين في أنّها صراعات تتركّز على السلطة لا على قضايا عقائديّة بحتة.[٧] ذلك أنَّ أزمة ١٩٥٤ تمحورت حول ثلاثة عوامل؛ أوّلها مطالبة المثقّفين بعودة الجيش إلى ثكناته؛ وثانيها عودة الحياة النيابيّة؛ وثالثها تفضيل عبد النّاصر لأهل الثقة على أهل الخبرة.

لهذا، تعامل عبد النّاصر مع الإخوان لضرب الشيوعيّين وتعامل مع الشيوعيّين لضرب الإخوان.[٨]

* * *

مرتكزات الخطاب الديني

أوّلاً: الإسلام كقوّة حضاريّة وإيمانيّة ومستودعٍ دائم للدوافع والحوافز.

كان جمال عبد النّاصر ينظر إلى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ على أنّها ثورةٌ سياسيّة يستردّ بها الشعب حقّه في حكم نفسه، وعلى أنّها ثورةٌ اجتماعيّة تتصارع فيها الطبقات الاجتماعيّة. وتتمظهر هذه الثورة في تشديدها على وجوب إزالة الأسباب الآيلة إلى زلزلةِ القيم وتخلخلِ العقائد وتصارع المواطنين فيما بينهم أفراداً وطبقات.[٩]

بدأ عبد النّاصر محاولته بإنهاء الظاهرة القُطريّة وذلك بسبب تكوّنها الوثيق الصلة بالمشروع الامبريالي لتفكيك الوطن العربي، فطرح دوائره الثلاث من منطلق جيوسياسي. لذا أصبحت الدائرة العربيّة التي تُحيط بمصر «منّا ونحنُ منها، امتزجَ تاريخُنا بتاريخها، وارتبطت مصالحُنا بمصالحها حقيقةً وفعلاً لا مجرّد كلام». وأمّا الدائرة الإفريقيّة فلا يمكن تجاهلها ولا يمكن أن نقول أنْ «لا شأن لنا أن نكون فيها».[١٠] كما أنَّ هناك عالماً إسلاميّاً تجمعنا به روابطُ لا تقرّ بها العقيدة الدينيّة فحسب، وإنّما تشدّها حقائقُ التاريخ كذلك.[١١]

إنَّ هذه الدوائر الثلاث تُمكّن الأمّةَ من اللحاق بركب البشريّة والتقدُّم: «كانت عقولنا تحاول أن تلحق بقافلة البشريّة المتقدِّمة التي تخلّفنا عنها خمسةَ قرون أو يزيد، وكان الشوط مُضنياً والسياقُ مروّعاً مخيفاً».[١٢] وهكذا حاول الرئيس جمال عبد النّاصر الانتقال من موقع الدفاع عن النفس إلى مرحلة الهجوم، فأنشأ التحالفات والمواقع التي تمكّن الأمّة من النهوض. وقد طالب، مثلاً، باستعمال سلاح البترول الذي يعتبر عصب الحضارة الماديّة والذي بدونه تتحوّل كلّ أدوات هذه الحضارة إلى قطعٍ من حديد.[١٣]

تقول إحدى الكاتبات إنّ «الخطاب النّاصري يفصل العلاقةَ بالله

---

(٥) انظر في بعض الطروحات حول إشكاليات الفكر الإسلامي التي نحاول معالجتها هنا مقالةَ محمد شومان، «ملاحظات أوّلية حول إشكاليات الإسلام والناصريّة»، منبر الحوار، السنة السابعة، العددان ٢٣ و٢٤، شتاء وربيع ١٩٩٢، ص ٣٠٤ - ٣١٥.

(٦) الخوري، هكذا عاش، ص ٦٣.

(٧) وجيه مزبودي، كلمات خالدة لجمال عبد النّاصر، (بيروت: شركة التوزيع الوطنيّة، لا تاريخ)، ص ٥٢.

(٨) راجع إدريس، المثقّف العربي والسلطة، ص ٣١ - ٣٣، وص ٣٧.

(٩) عبد النّاصر، فلسفة الثورة، (بيروت: مكتبة العرفان، لا تاريخ)، ص ٣٩ - ٤٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٨٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

عن العلاقةِ بدين معيّن وبتقاليده الخاصّة. فلئن كانت الأمّة العربيّة، طبيعيّاً، «تعتزّ بتراثها الإسلامي»، ولئن كان الإسلام هو «آخر رسالات السماء الإلهيّة» في أرض النبوّة هذه... فإنّ الخطاب القومي النّاصري لا يشير إلى «قيم» و«تعليم إسلامي» وأنظمة إسلاميّة أخلاقيّة وقانونيّة واجتماعيّة صالحة للأمّة العربيّة. وإنّما على العكس من ذلك؛ فإنّ «روح الإسلام حافزٌ يدفع إلى اقتحام المستقبل»، ويكتفي الخطاب النّاصري بالإشارة إلى تلاؤم «روح الإسلام» مع أهداف الأمّة.[14] وتضيف الكاتبة أنّ الأمّة العربيّة «ليست أيضاً أمّة جوهرٍ، فتتّجه نحو جوهرها السامي اللازمني طامحة إلى إحيائه أو إبطال ارتهانه. فالعلاقة بالماضي تُبنى على أسباب التفاوت النسبي بين العرب والأمم المتقدّمة، وليس على التمايز المطلق للأمّة العربيّة...».[15]

غير أن نصوص الخطاب النّاصري، كما سنُبيّن، تُشير بالفعل إلى «قيم إسلاميّة» وإلى «تعليم إسلامي». كما أنّ «روح الإسلام» ليس حافزاً فحسب بل هو معيارُ العمل، لأنّه عند تعطّل النصوص يجب النظر إلى «روح الإسلام» أو مقاصد الشريعة. كما أنّ العلاقة بالماضي ـ وهي علاقة الأمّة بالإسلام ـ تميّز تلك الأمّة عن غيرها من الأمم.

يحدّد جمال عبد الناصر في حديث له عام ٥٣ في مؤتمر عربي ـ إسلامي تميّز هذه الأمّة عن غيرها بالإيمان، فيقول إنّ المسلمين آمنوا بالله واليوم الآخر وآمنوا أنّ الله ما خلقهم إلاّ لأداء رسالة عرضها على السموات والأرض والجبال فأبينَ أن يحمِلْنَها، وأشفقْن منها؛ إنّها رسالة الحرّيّة والعدالة والعزّة والكرامة، ورسالة السلام والسعادة في الدنيا والآخرة.[16] هنا يجعل جمال عبد النّاصر الإيمان مناطَ التكليف بالرسالة التي تقوم على قيم الحرّيّة والعدالة والعزّة والكرامة والسعادة. وأمّا عندما فقدَ المسلمون إيمانهم ومناطَ تكليفهم فقد اختلطت عليهم عقيدتهم: «فاعتبروا دينهم عبارات تُؤدّى وفرائضَ تُقضى، ونسوا أنّ الإسلام صبرٌ وجهاد، وأنّه ما فُرضت سائرُ العبادات إلّا لإعدادِ المسلمِ المؤمن لخوضِ المعارك دفاعاً عن دينه ووطنه وحرّيّته وعزّته. ويا ليتهم حافظوا على هذا التراث العظيم، والدين القويم. فقد استذلّتهم الشهواتُ، واشتروا الضلالة بالهدى والحياةَ الدنيا بالآخرة، واستحوذ عليهم الشيطانُ، ألَا إنّ حزب الشيطان هم الخاسرون».[17]

فالإيمان في خطاب الرئيس عبد النّاصر هو محور العمل، وأمّا الشعائر فتأتي في مرتبة ثانية. إنّ «روح الإسلام» لا يتمثّل في إقامة بعض الشعائر، بل يتمثّل في الجهاد والقدرة على تحقيق الأهداف العليا والآمال، وفي «أن نضع عقيدتنا التي ورثناها عن آبائنا الذين قاتلوا وعن الأجداد الذين قاتلوا موضع العمل وموضع التنفيذ...».[18]

لذا فالجهاد في خطاب الرئيس لا يستقيم إلّا بربطه بالعقيدة التي تسوّغه وتُحوّلُه من عَرَضٍ دنيويّ زائل إلى مستودعٍ للقيم ولنضالِ الأمّة. فما قام العرب إلّا عندما آمنوا فهبّوا «من غفوتهم وصحوا من كبوتهم، تدفعهم هذه العقيدةُ الفيّاضة، وهذا الإيمان القويُّ الجبّار، مجاهدين مناضلين في سبيل الله، داعين إلى الله، مؤمنين بأنّ الله كتب على نفسه ليغلبنّ ورسلَه، إنّه لقويّ عزيز...». ويستند عبد النّاصر على هذا بآيتين: ﴿يا أيّها الناسُ هل أدُلّكُم على تجارةٍ تُنجيكم...﴾؛ و﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفُسَهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة، يُقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقّاً في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله﴾.[19]

وهكذا، يُدخل عبد النّاصر مفهوم الجهاد إلى دائرة الإيمان ويُدخل النصر إلى دائرة الوعد الإلهي الذي لا بدّ من وجود شروط لتحقيقه: «وهكذا أذهل المسلمون العالم بانتصاراتهم ورفعوا راية الإسلام خفّاقةً في العالمين، تروي قصص البطولة والجهاد، والحرص على الموت والاستشهاد في سبيل الله، فمكّن الله لهم في الأرض واستخلفهم فيها».[20] ويُدخل جمال عبد النّاصر هذه العقيدة في فكره العسكري فيخطب في جنوده قائلاً: «إن مفيش حدّ منّنا حيموت ناقصْ عمر وكلّ مخلوق له أجل محدّد، وكلّنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقة. ومن ناحية أخرى، فلا بدّ أن يتعمّق هذا الإيمان في قلب الجنود. وعاوزْ كلّ عسكري يكون مؤمن بالدين وبالمبادئ والقيم. ولازم التوجيه المعنوي يعمّق هذه المعاني ويجعل عامل الإيمان بالله أساس توعية الجندي».[21] وحتّى قبل تولّيه القيادة في مصر، كتب إلى صديقه بعد تأليف الجبهة الوطنيّة قائلاً: «قال

(١٤) مارلين نصر، **التصوّر القومي العربي في فكر جمال عبد النّاصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨١)، ص ٣٩٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٦) جمال عبد النّاصر، **قال الرئيس**، (مجموعة خطب وأحاديث الرئيس جمال عبد النّاصر)، (القاهرة: دار الهلال، لا تاريخ)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) عبد النّاصر، **كلمات خالدة**، ص ٦٥ ـ ٦٦.

تعالى: ﴿وإعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوّة﴾... فأين تلك القوّة التي نستعدّ بها لهم؟»[22].

أمّا الجهاد فيجب أن يُوجَّه إلى الخارج لا إلى الداخل، إلى مقاتلة الاستعمار، وينبغي عدم تحويل الجهاد إلى تعصُّب. ولقد فرّق جمال عبد النّاصر في الميثاق بين التديُّن والتعصُّب فقال: «إنَّ الإقتناع الحرّ هو القاعدة الصُّلْبة للإيمان. والإيمان بغير الحرّيّة هو التعصُّب. والتعصُّب هو الحاضر الذي يصدّ كلَّ فكر جديد، ويترك أصحابه بمنأى عن التطوُّر المتلاحم الذي تدفعه جهودُ البشر في كلِّ مكان». لهذا يجب ـ حسب عبد الناصر ـ النَّظر إلى الفتح الإسلامي في ضوء إبراز هذه الحقيقة التي «أنار معالمها ووضع لها ثوباً جديداً من الفكر والوجدان...»[23].

بهذه المقولة يُخرج عبد الناصر الإسلام من الحيِّز الضيِّق الذي حدَّده البعضُ لتطبيق الشريعة فنظروا إلى كلِّ عمل لا من خلال تناغمه العامّ مع روح الإسلام بل من منظار شريعة ضيِّقة وُضِعَتْ في عصور غابرة. ذلك أنَّ عبد الناصر قد كان ينظر إلى التطوُّر الصحيح بوصفه امتداداً للتاريخ لا انقطاعاً عنه: «بل إنَّ الثورة ـ وهي أسرع درجات التطوُّر ـ ليست في حقيقة أمرها إلَّا محاولة تكثيف للِّحاقِ بحركة التاريخ والانسجام معها والسير بها نحو التقدُّم.»[24]

وبهذه المقولة يفصل عبد النَّاصر الإسلامَ عن التاريخ ويجعل من الأوَّل مصدرَ الطاقات الروحيّة والمُثل العليا. ذلك أنَّ التاريخ تصنعه الشعوبُ التي تزوِّدها طاقاتُها الروحيّة بآمالها الكبرى التي تشكِّل أعظمَ القوى الدافعة، وتسلِّحها بدروع الشجاعة والصبر التي نواجه بها ونقهر بها مختلف المصاعب والعقبات. فالتقدُّم المادّي، بحدِّ ذاته ودون ارتباطه بمثُل عليا، لا قيمة له؛ إذْ إنَّ «الحوافز الروحيّة والمعنويّة هي وحدها القادرة على منح هذا التقدُّم أنبل المثل العليا وأشرفَ الغايات والمقاصد.»[25] وفي إطار التاريخ الإسلامي، وعلى هدي النبي محمَّد، قام الشعب المصري بأعظم الأدوار دفاعاً عن الحضارة الإنسانيّة.[26]

وهذه الحوافز الروحيّة والمعنويّة هي التي دفعت بالرئيس جمال عبد النَّاصر إلى تحويل الحجّ من «تذكرة إلى دخول الجنّة» أو من «محاولةٍ ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة» إلى قوّة سياسيّة ضخمة شبيهة بمؤتمر سياسي دوري أو ببرلمان إسلامي عالميّ يضع الخطوط العريضة لسياسة الأمّة الإسلاميّة.[27]

وقد أكَّد جمال عبد النَّاصر مراراً وتكراراً على إيمانه بالإسلام، لا كقوّة إيمانيّة فحسب، بل كمرتكز أساسي في فكره العامّ وفي فكره الاستراتيجي. فالدائرة الثالثة (أو الدائرة الإسلاميّة) تقوم على العقيدة وتقوم على المصلحة الجيوسياسيّة كذلك. وكان لا يرى ضرورة الفصل بينهما. وفي حديث له عام ٦٩ يقول عبد النَّاصر: «نحن نرسل بعثات إلى الدول الإسلاميّة، وأنت تعرف كيف ينظر المسلمون إلى الدول الإسلاميّة وأنت تعرف كيف ينظر المسلمون إلى القدس كمدينة مقدَّسة».[28]

فالطاقات الروحيّة والمعنويّة القائمة على المُثل العليا المنبثقة من أديانها السماويّة ومن تراثها الحضاري قادرةٌ على صُنع المعجزات لأنَّ تلك الطاقات مصدرُ وحيٍ وإلهام وطمأنينة وأمان. يقول الرئيس عبد النَّاصر «إنَّ الأمم في أوقات الأزمات تحسّ بالأمن إذ تفتِّش في تاريخها وتجد فيه أسباباً إضافيّة تضمّها إلى إمكانياتها في مواجهة ما يحيط بها من مخاطر، بحيث يكون لها من ذلك طمأنينةٌ نفسيّة وروحيّة تهيب بها إلى أنَّها قادرة في الحاضر، كما قدرت في الماضي، وأنَّها واجهت الظلم من قبل ودفعته بالحقّ، وواجهت الظلام من قبل وبدَّدته بشعلةٍ حضاريّة؛ وتعرَّضت للرياح الهوجاء كثيراً ولكن شعلتها لم تنطفئ ولم تنضب على طول العصور. وليس أحقّ من شعبنا بهذه الطمأنينة التي يستطيع التاريخ أن يعطيها للحياة المعاصرة؛ ذلك أنَّ شعبنا حين يتطلَّع إلى الوراء يحسُّ مخلصاً وصادقاً أنَّه قادرٌ على الاجتياز والتخطِّي وقادر على الاختيار والتحدِّي».[29]

وبهذا يشكِّل الماضي قوَّةً للحاضر والمستقبل لا انقطاعاً عنهما. ففي الماضي تاريخُ الأمّة وقوتُها، لا ضعفها كما يقول الإسلاميُّون؛ وفي ماضيها مبادئها لا انحرافاتها، كما يقول الإسلاميُّون؛ وفي ماضيها أيضاً طمأنينتها وأمانها لا تخبُّطها وعدم استقرارها؛ وفي ماضيها نور يهتدى به لا ظلام يُفرُّ منه.

(٢٢) عبد النّاصر، فلسفة الثورة، ص ٢٦.

(٢٣) أحمد صدقي الدجاني، عبد النّاصر والثورة العربيّة، (بيروت: دار الوحدة، ١٩٧٣)، ص ١٢٦؛ وانظر أيضاً، قال الرئيس، ص ٦٧.

(٢٤) وثائق جمال عبد الناصر (١٩٦٩ ـ ١٩٧٠)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام، لا تاريخ)، ص ٦٩ ـ ٧٠، وص ٩٧.

(٢٥) جمال عبد النَّاصر، مقتطفات من أقوال الرئيس عبد النَّاصر، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١١٢؛ وانظر ص ١١١ كذلك.

(٢٦) الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ١٢٦.

(٢٧) عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٨) وثائق عبد النّاصر، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ وانظر عبد النّاصر، ١٠٠٠ سؤال وأجوبة القائد المعلِّم جمال عبد النَّاصر، ص ١٤.

(٢٩) وثائق جمال عبد النَّاصر (١٩٦٩ ـ ١٩٧٠)، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ وانظر عبد النَّاصر، مقتطفات، ص ١١٣.

فالماضي لا يشكّل تغييباً للأمّة الحقّة بل يشكّل حضورها الحضاري ومساهمتها في المجرى العالمي للحضارة الإنسانيّة الذي «يشهد لهذه الأمّة العربيّة كلّها على إسهامها الموفور والمتنوّر. ذلك التاريخ الطويل كلّه وما حفل به تهون إزاءه أزمةٌ عارضة صنعتها المطامعُ التي تتصوَّر نفسها غلّابة. . . فالتاريخ الطويل يشير إلى أنّ الإيمان قد كانت له في النهاية الكلمةُ العليا».(٣٠) ولا يمكن في رأي جمال عبد النّاصر تغييب أو إهمال هذه الحضارة التي تشكّل خصائص هذه الأمّة ومقوماتها وتمايزها عن غيرها من الأمم؛ فهي منبع انبعاث الأديان. ويقابل الأمّة العربيّة بالصهيونيّة، فيعتبر أنّ الصهيونيّة دعوةٌ غريبة نشأت في أوروبّا في نهاية القرن التاسع عشر حين تحوَّل الدين اليهودي إلى حركة قوميّة مغتصبة تطالب بجزء من وطن الأمّة العربيّة في فلسطين؛ بينما تتميَّز الأمّة العربيّة بقيم حضاريّة. لذا فإنّ ثورة هذه الأمّة هي الحركة التاريخيّة لجماهير الأمّة العربيّة بهدف القفز، عبر التخلُّف، إلى التقدُّم السياسي والاجتماعي والثقافي، مستندةً إلى القيم الحضاريّة للأمّة العربيّة.(٣١)

إنّ ما يميّز الأمّة العربيّة هو حضارتها الإسلاميّة. وهكذا يخطب عبد النّاصر في مجلس الأمّة في مناسبة إعلان الوحدة بين مصر وسوريا في ٥ فبراير عام ١٩٥٨ فيقول:

> اتّحدت المنطقة بيقين النبوّات حين بدأت رسالاتُ السماء تنزل إلى الأرض لتهدي الناس. واتّحدت المنطقة بسلطان العقيدة حين اندفعت راياتُ الإسلام تحمل رسالةَ السماء الجديدة وتؤكّد ما سبقها من رسالات، وتقولُ كلمة الله الأخيرة في دعوة عباده إلى الحقّ. واتّحدت المنطقة بتفاعل عناصر مختلفة في أمّة عربيّة واحدة. واتّحدت المنطقة باللّغة يوم جرَت العربيّة وحدها على كلّ لسان. . . واتّحدت المنطقة تحت دافع السلامة المشتركة يوم واجهت استعمار أوروبا الذي يتقدّم إليها محاولاً أن يرفع الصليبَ ليسترَ مطامعه وراء قناع المسيحيّة. وكان معنى الوحدة قاطعاً في دلالته، حين اشتركت المسيحيّةُ في الشرق العربي في مقاومة الصليبيّين جنباً إلى جنب مع جحافل الإسلام حتّى النصر.(٣٢)

وهكذا فإنّ مفهوم الوحدة ـ وهو من أهمّ مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي ـ قد لعب الدور الأوّل في فكر جمال عبد النّاصر. وقد رأى أنّ توحيد هذه الأمّة العربيّة ينبع من حضارة مميَّزة لمسلميه ولمسيحيّيه. فالإسلام هو استمرار للأديان السابقة وكمال لها لا انقطاعٌ عنها. فالحضارة الإسلاميّة تشتمل على المسلمين والمسيحيّين، ولا يشكّلُ توكيد أهميّة الإسلام السياسي نفيَ المسيحيّة، بل يؤدّي ذاك، في رأي جمال عبد النّاصر، إلى تواصل الإسلام مع المسيحيّة في الشرق؛ ذلك أنّ الإسلام وهذه المسيحيّة مرتبطان ارتباطاً تلازميّاً.

لذا، لا يرى جمال عبد النّاصر أنّ التشديد على جوهر الإسلام ينفي جوهر الأديان الأخرى أو يحلّ محلّها، وإنّما يحوّلُ الإسلامَ إلى المعيار الفاصل بين الأصالة والزيف وبين النصر النهائي والهزيمة الحتميّة. ولهذا يرى أنّه بالرغم من توقُّف بنية القوّة على الوسائل الماديّة، إلّا أنّها ترتبط في النهاية بالإيمان؛ فيقول: «إنّنا نقبل بمشيئة الله فيما نحن فيه من الآلام، ولكنّنا نثق ثقة كاملة في مشيئة العدل الإلهي، ونؤمن إيماناً لا يتزعزع بأنّنا سنكون يد هذه المشيئة حينما تجيء اللّحظة المناسبة. وسوف تجيء اللّحظة التي نريدها، قائلين بيقين الصادقين: ﴿وما رمَيتَ إذ رمَيتَ، ولكنَّ الله رمى﴾.(٣٣)

إنّ الوحدة القائمة على الإيمان هي المبدأ الفكري الديني السياسي الإسلامي الأوّل الذي شغل الحيِّز الكبير في فكر جمال عبد النّاصر. فيقول في احتفال ٨ مارس سنة ١٩٥٨ في قصر الضيافة بدمشق بهدف توقيع اتفاق الاتحاد بين الجمهوريّة العربيّة المتّحدة والمملكة المتوكّليّة اليمنيّة: «بسم الله، وُقّع الاتفاق للاتحاد العربي اليوم بين المملكة اليمنيّة والجمهوريّة العربيّة المتّحدة لإقامة الدولة العربيّة المتّحدة. . . إنّ هذا الاتّحاد إنّما يعبِّر عن آمال الأمّة العربيّة، وهو أيضاً تعبير عن الدعوة التي تنصّ على أن الاتّحاد قوّة؛ هذا الاتّحاد الذي نادت به الكتب السماويّة وعبّر عنه الإسلام. . .».(٣٤)

وإذا كان الإيمان والوحدة من مميِّزات الفكر الإسلامي في الخطاب الديني عند عبد النّاصر فإنّ مفاهيم أخرى تشكّل الفكر السياسي الديني الاجتماعي عنده، وهي العدل والمساواة والاشتراكيّة.

ويقول جمال عبد النّاصر في خطاب ألقاه في المقرّ الرئيسي لهيئة التحرير في ٢٦ أغسطس ١٩٥٣:

> إخواني في العروبة والإسلام. السلام عليكم ورحمة الله. . .
> منذ أربعة عشر قرناً، أشرقت السمواتُ والأرضُ بنور الله عزّ وجلّ، وهبطت الرسالةُ المحمّديّة، فأضاءت الكونَ بنور الهداية والتوحيد، وفاضت على البشريّة نعمةُ الإسلام، وحرّرت

(٣٠) وثائق جمال عبد النّاصر، ص ٩٦.

(٣١) عبد النّاصر، فلسفة الثورة، ص ١٠٤؛ و وثائق جمال عبد النّاصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، ص ٢٧٦؛ وعبد النّاصر، مقتطفات، ص ٣٠.

(٣٢) عبد النّاصر، قال الرئيس، ص ٢٩٤.

(٣٣) وثائق جمال عبد النّاصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، ص ٣٣٧؛ وانظر أيضاً، ص ٦٩ ـ ٧٠ وص ١٥٩.

(٣٤) قال الرئيس، ص ٢٣٦.

النفوسَ من الذلّ والعبوديّة، ومنحت الإنسانيّةَ الحريّةَ والعدالةَ والمساواةَ، ووطّدت بذلك دعائمَ السِّلْم نظاماً للمجتمع العالمي الذي طالما نادتْ به الثوراتُ في جميع بقاع العالم حتى اليوم. ﴿يا أيُّها النَّاس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

وهكذا جاء الإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهدى.[٣٥]

ونظر عبد النَّاصر إلى هذه المبادئ الثلاثة على أنَّها الاشتراكيّة، ولم يجد أيَّ غضاضة في وصف الإسلام بالاشتراكيّة لأنّه لم يجد ما يحول دون ذلك. فالإسلام في نظره «حقّق أوّل تجربة اشتراكيّة في العالم». وبهذا تكون الاشتراكيّة شريعةَ العدل وشريعةَ الله؛ فالإسلام هو دين العدالة والمساواة والحريّة.

هذه باختصار مقوّماتُ الأمّة الإسلاميّة وخصائصها التي تميِّزها عن غيرها؛ فهي الحاملةُ لرسالة الوحدة، المحقّقةُ لمشيئة الله في العدل الإلهي القائم على الحريّة والمساواة والعدل الاجتماعي. ذلك أنّ الأمّة العربيّة الإسلاميّة ليست كغيرها من الأمم قائمة على مفهوم لغويّ أو تاريخيّ، بالرغم من أنَّ اللغة والتاريخ يدخلان في مكوّنات مفهوم الأمّة في الخطاب الديني عند جمال عبد النّاصر.

* * *

ثانياً: الإسلام والعروبة

لم تبرز في الفكر الديني والقومي عند جمال عبد النّاصر إشكاليّةُ الدين والعروبة. ومن غير الصحيح القول، كما برهنّا سابقاً، «إنّ الأمّة العربيّة في الخطاب النّاصري لم تعد أمّةً متمحورة حول الله وموحَّدة بأنظمة الشريعة»؛ ذلك أنّ الأمّة العربيّة ـ حسب عبد النّاصر ـ «مؤمنة بالله وبنفسها»، وإرادة الله، في المقابل، تلهمها وتوجِّه خطاها. وليس صحيحاً القول «إنّ الله (بعد عام ١٩٦٧) يريد (لهذه الأمّة) النصر لكنّه لا يفرض عليها قطّ أهدافها ولا جوهر أخلاقها ولا نماذج تنظيمها السياسي والاجتماعي.»[٣٧] فالواقع أنّ عبد النّاصر قد لا يرى في الشريعة تنظيماتٍ محدَّدة من حيث الشكل وتداول السلطة، مؤثِراً التجربة المباشرة والبرجماتيّة (كما سيجيء لاحقاً)؛ بل إنّه أصرّ دائماً على أنّ أهداف الأمّة واضحة ومحدَّدة، وأنّ إرادة الإنسان في النهاية لا تشكّل أكثر من جزء موضوعي في المسيرة الحضاريّة للإنسان. وكذلك، وكما تقدّم سابقاً، فإنّ عبد النّاصر لم ينفِ قدسيّةَ الأمّة أو ماضيَها. وإذا كان عبد النّاصر لم يطمح إلى العودة إلى عصر الإسلام الذهبي أو عصور الخلفاء الراشدين أو الدول الخليفيّة، وإذا كان قد رأى أنّ «العبوديّة الاستبداديّة والظلاميّة للمماليك والعثمانيّين وهجمات الغرب المتعاقبة... هي الأسباب الرئيسيّة لتأخُّر الأمّة»،[٣٨] فإنّ ذلك لا يعني أنّه لَفَظَ الإسلام كمكوّن أساسي من مكوّنات الأمّة العربيّة. بل إنّ عبد النّاصر قد نظر إلى الأمّة باعتبار ما سيكون من وحدة وتحقيق للرسالة الإلهيّة. وكلّ هذا ليس من خلال رفض محورية الرسالة، وإنّما هو إعادةٌ لصياغتها في ظلّ الظروف الراهنة. كذلك، فإنّ تأكيدَهُ على وجود كيان للعرب يعود إلى آلاف السنين، وعلى تشكّلِ الوحدةِ على عدّة أسس دينيّة ولغويّة وعرقيّة[٣٩]،لا يُنكر مركزيّة الرسالة الإسلاميّة في إخراج العروبة من حيِّز الممكن إلى حيِّز الواقع وفي جعلها أمّة عالميّة تشتمل على جميع العناصر والأجناس. ففي حين كانت العروبة محصورة بالعرب أصبحت العروبة حضارةً تستوعب الشعوب الأخرى.

وفي حديث له من على منبر الأمم المتحدة عام ١٩٦٠ يقول: «إنّنا نؤمن بأمّة عربيّة واحدة. لقد كانت للأمّة العربيّة دائماً وحدة اللغة.. ووحدة اللغة هي وحدة الفكر. وكان للأمّة العربيّة وحدة التاريخ.. ووحدة التاريخ هي وحدة الضمير. ولسنا نرى أساساً قوميّاً أمتن من هذا الأساس».[٤٠]

ووحدة اللغة والفكر والوجدان تمثّلت استراتيجيّاً في فكر عبد النّاصر بالدائرة العربيّة التي «امتزجت معنا بالتاريخ، وعانينا معها نفسَ المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين أوقفنا سنابك الغزاة كانوا [أي العرب] معنا تحت نفس السنابك.» ويضيف: «كذلك، فإنّ هذه الدائرة معنا أيضاً بالدين، فنقلت مراكز الإشعاع الديني، في حدود عواصمها، من مكّة إلى الكوفة، ثمّ إلى القاهرة، ثمّ جمعها الجوارُ في إطار ربطته كلّ هذه العوامل التاريخيّة والماديّة والروحيّة».[٤١] وبمعنى آخر فإنّ عبد النّاصر لا يرى أيّ تناقض بين الإسلام والعروبة، بل إنّ العروبة تشكّل جوهر الإسلام وحصنه الحصين. لذا، «ليس عبثاً أنّ التراث الإسلامي الذي أغار عليه المغولُ الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة تراجع إلى مصر وأوى إليها فحمتْهُ مصرُ وأنقذتْهُ عندما ردّت غزواتِ المغول على أعقابهم في عين جالوت».[٤٢]

(٣٥) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٣٦) الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ١٢٧، ١٣٠.

(٣٧) نصر، التصوُّر القومي، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(٤٠) الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ١١٩.

(٤١) عبد النّاصر، فلسفة الثورة، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

وفي الخطاب النّاصري تنهار السدودُ بين الإسلام والقوميّة وتتداخل القيم الدينيّة والقوميّة والاستراتيجيّة لتشكّل كُلًّا لا يتجزّأ على مستوى الوجدان والشعور. فيقول جمال عبد النّاصر: إنّ «القوميّة العربيّة تعبّر عن الشعور الحقيقي الذي يشعر به كلّ مواطن عربي، تعبّر عمّا في أعماق نفس كلّ مواطن عربي. القوميّة ضرورة دفاعيّة وتضامنٌ عربيّ، وضرورة استراتيجيّة ومصلحة مشتركة، هي الدفاع عن كلّ عربي في كلّ وطن عربي، والدفاع عن كلّ وطن عربي في كلّ البلاد...».(٤٣)

لذا تغدو المقولة التي تقول «برفض الخطاب النّاصري النظرةَ الأحاديّة لغرب مغاير وسلبي تماماً» والتي تقول «إنّ الخطاب النّاصري يشجب تصلّبَ الاستعمار الغربي، العدوّ الأساسي للأمّة وللحركة القوميّة وللوحدة العربيّة، والسند الأساسي لإسرائيل وللرجعيّة العربيّة»،(٤٤) غير دقيقة تماماً. ذلك أنّ عبد النّاصر يقول بوجوب إيمان «العرب والمسلمين، في مشارق الأرض ومغاربها، بأنّهم يصارعون عدوًّا واحداً هو الاستعمار، وعليهم أن يتجمّعوا تحت راية الاتّحاد والجهاد، وأن تؤمن كلّ أمّة بأنّ بقاءها وعزّها ببقاء وعزّة المجموع. كما يجب أن يؤمن العرب والمسلمون... بأنّ عهداً جديداً يجب أن يبدأ، عهداً قوامه الإيمان بالله، وعماده العمل في سبيل الله».(٤٥)

فمعركة العرب والمسلمين هي معركة ضدّ العنصريّة وضدّ الصهيونيّة وضدّ الاستعمار لأسباب دينيّة وإيمانيّة وسياسيّة واجتماعيّة. لذا فإنّ ناس الأمّة «سيسيرون في الكفاح المقدّس، مضحّين بدمائهم وأرواحهم وأجسادهم من أجل الحصول على أهداف عالية ضحّى من أجلها إخوة سبقوهم في الجهاد».(٤٦) وهكذا فإنّ الحرب في فكر عبد النّاصر لا تكون إلّا تطبيقاً لقوله عزّ وجلّ ﴿يا أيّها الذين آمنوا كُتب عليكم القتال وهو كرهٌ لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾. وهذا واجب تضعه الأمّة على نفسها ويضعه التاريخ عليها، وهو قدرها.(٤٧)

(٤٣) مقتطفات، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤٤) نصر، التصوّر القومي، ص ٤٠٠.

(٤٥) قال الرئيس، ص ٦٧.

(٤٦) مقتطفات، ص ١١٣ ـ ١١٤؛ وانظر كلمات خالدة، ص ٣٠.

(٤٧) كلمات خالدة، ص ٧٣؛ ووثائق جمال عبد النّاصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، ص ١٠٤.

رؤية عبد النّاصر لموقع الأمّة العربيّة من الإسلام تتطابق مع رؤية حسن البنّا.

إنّ رؤية عبد النّاصر لموقع الأمّة العربيّة من الإسلام تتطابق مع رؤية حسن البنّا. فالبنّا يرى أنّ القوميّة مبدأ يربط أفراد الأمّة، وهي جماعة من البشر تشدّ بعضهم إلى بعض علائقُ اللغة والدين والتاريخ. وقد دعا البنّا إلى قبول القوميّة الإيجابيّة، أي «قوميّة المجد وقوميّة العمل والجهاد». بل ذهب البنّا إلى أبعد من ذلك فمجّد الأمّة العربيّة لأنّ العرب «هم أمّة الإسلام الأولى وشعبُه المميَّز» وهم «عصبةُ الإسلام وحرّاسُه».(٤٨) وربط زوالَ سلطان العرب السياسي بزوال الدولة الإسلاميّة؛ فانتقال السلطة والرياسة من العرب إلى غيرهم من فرس وديلم ومماليك وأتراك ممّن لم يتذوّقوا حقيقة الإسلام الصحيح قد أدّى ـ حسب البنّا ـ إلى انهيار الدولة الإسلاميّة الحقّة.(٤٩) وكانت للعروبة في فكر الإخوان المسلمين المكانةُ البارزة لأنّ العرب، كما يقول البنّا، إذ ذَلّوا «ذَلّ الإسلام، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب ونهضتها، ولأنّ كلّ أرض من الوطن العربي نعتبرها من صميم أرضنا ومن لباب وطننا».(٥٠)

بل إنّ البنّا يرى جاهليّة العرب جاهليّة «كفاح ونضال» و«هي بيئة ميّزها الله عن غيرها تمييزاً عجيباً إذ جعلها أعدل بلاد الأرض». ويرى أنّها «كوّنت العرب الذين بعث فيهم رسول الله تكويناً رائعاً... إنّ المجتمع الذي نشأ فيه العرب هو أفضل المجتمعات، لهذا اختير رسول الله واختير هذا المجتمع».(٥١)

ولم يرَ البنّا مناصاً من إعطاء الأمّة العربيّة دوراً في نشر رسالة الإسلام، ورأى أنّ العروبة جزء من الإسلام ومن الهويّة الإسلاميّة. كما أنّ وحدة العرب «هي أعدل وأنجز وأوضح قضيّة في التاريخ. فمن البديهيات التي لا تقبل الجدل أنّ العرب أمّة واحدة. إنّ هذا التعبير يساوي في أحقّيته ووضوحه واستقراره في النفوس والأذهان قول القائلين «السماء فوقنا والأرض تحتنا»؛ فقد اصطلحت

(٤٨) إبراهيم البيومي غانم، مشكلة الهويّة في الخطاب السياسي عند حسن البنّا، منبر الحوار، (مصدر مذكور)، ص ٤٦.

(٤٩) مختار عزيز، العروبة والإسلام، (مالطا: دار اقرأ، ١٩٨٨)، ص ٥٤؛ والبيومي غانم، مشكلة الهويّة، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٥٠) عزيز، العروبة والإسلام، ص ٥٣.

(٥١) البيومي غانم، مشكلة الهويّة، ص ٥١ ـ ٥٢.

على تكوين هـذه الوحـدة العربيّـة وتدعيمهـا كلُّ العـوامل الـروحيّة واللغويّة والجغرافيّة والتاريخيّة والمصلحيّة». [٥٢]

لـذا يطالب البنّا بتعزيـز الصلة بـين البـلاد العـربيّـة وجـاراتهـا الإسلاميّة غير العربيـة، لأنّها تعزّز الـوحدة العـربيّة: «فهنـاك أقطار ليست عربيّة ولكنّها تجاور بلاد العرب وتجمعها بها جـامعة المصلحـة والجـوار من جانب والعقيـدة الإسلاميّـة والذكـريات التـاريخيّـة من جانب آخر كالأفغان وتركيا وإيران وغيرها». [٥٣]

وأمّا عبد النّـاصر فيقول، فيـها يبدو ممـاثلاً لأقـوال البنّا، بـوحدة الأمّة، وبجعل مفهوم الوحدة العربيّة أحد المفاهيم المركزيّة في فكـره السياسي الديني والقومي ـ تلك المفاهيم التي يجب وضعها في خدمـة تحقيق وحدة إسلاميّة شاملة. والواقع أنّ عبـد النّاصر يـرى أنّ إيمان العـرب بالقـوميّة قـد سبق ثورة مصـر بـزمن طويـل: فلقـد حـاول العرب قبل الثورة عدّة محاولات ولم تكن ثورتنـا إلاّ قوّة دافعـة للفكرة القديمة نفسها. فالأمّة العربيّة لم تعرف السدود والحدود بين أبنائها، كما كانت تيّارات التاريخ التي تهبّ عليها واحدة. وكانت مساهمتها الإيجابيّة في التأثير على هذا التاريخ مشتركة. [٥٤]

وتصوّر جمال عبد النّاصر أنّ المسّ بالإسلام يعني المسّ بـالعرب: «أُصيبَ الإسلام بأكبر ضربة في صميمه، وهي تفرّقُ المسلمين شِيَعَاً وأحزاباً، فبدأت كتلة الإسلام والعـرب تتفكّك، وقـوّتها تتحطّم، وما بينها من روابط يتزعزع، فتسرّب الضعف إليها، وتألّبت الـدول عليها، وتآمرت عليها قوى الشرّ...». [٥٥] وهكذا، يرسم جمال عبـد النّاصر ـ أسوةً بحسن البنّا ـ علاقـة عضويّـةً بين الإسـلام والعروبـة وبين المسلمين والعـرب؛ فتحوّلت العـروبة معـه إلى وعاء لـلإسلام وتحوّل العرب إلى حاملي لواء الإسلام: «فإذا بالعـرب والمسلمين في كلّ دولة يستسلمون للذلّ والطغيـان... وهكذا، أيّهـا المواطنـون، عـادت الظلمـة تنشر سوادهـا على العـرب والمسلمين... وتـوالت ضربات الاستعمار ولطماته... بل راح يدمّر كلّ مقـوّمات العـروبة والإسلام...». [٥٦]

وهكـذا يحدّد جمال عبد النّاصر مقوّمات الصمـود والتصدّي ويخـاطب الأمّـة قـائـلاً: «أيّهـا العـرب، أيّها المسلمـون: إذا أردتم الخلاص فهبّوا كما هبّ أجدادُكم من قبل، في وجه الصليبيّين. فقد وقف العـرب، مسلميهم ومسيحيّيهم، يدافعون عن حـريّتهـم وكرامتهم، حتّى علت راية العروبة، بينما هوت أعلام الظالمين». [٥٧] فلا تصلح الأمّة اليـوم إلاّ بما صلحت بـه في الماضي، لـذا يجب على مصر التي «طالما امتشقت حسامها للدفاع عن العروبة والإسلام» أن تقوم بواجبها على أكمل وجه وتحرّر أراضي العرب والمسلمين.

والوحدة كمفهـوم قومـي تتـداخل مـع الوحـدة كمفهوم ديني في الخطاب السياسي عند جمال عبد النّاصر كما عند حسن البنّا. وفي خـطاب في ٢٠ مـارس ١٩٥٨ في ميـدان الجمهـوريّـة يقـول عبـد النـاصر: «هذا تاريخنا منذ ٨٠٠ سنة و٧٠٠ سنة و٦٠٠ سنة، عندما كـانت دولة منّـا تتعرّض للغـزو، كـانت تسقط إذا بقيت وحـدهـا؛ وعنـدما كـانت دولة منّـا تتعرّض للغـزو وتتضامن مـع بقيّـة الـدول العربيّة كان العرب يستطيعون أن يهزموا أعتى الجيوش كما حدث في هـزيمة الصليبيّين. ونحن في نفس الوقت نـأخذ من التـاريـخ عبـراً أخـرى؛ ففي تلك الأيّام أيضـاً في الوقت الـذي وقعت فيـه الحـروب الصليبيّة، هاجمت هذه المنطقة من العالم جيـوشٌ من أواسط آسيا، جيـوش التتـار الـذين وصلوا إلى بغـداد، فسقـطت بغـداد في أيـدي التتـار، واستولى هـولاكو عـلى بغداد، وأنهى حكم العبّـاسيّين، ثمّ دخلت جيوش التتار سوريا...». [٥٨]

حسب عبـد النّاصر ، فـإنّ غياب الـوحـدة يؤدّي إلى انفراط عقد الأمّة وعقدالإسلام سواءً بسواء.

ويرى عبد النّاصر استمرارية الماضي في غزوات الاستعمار. ذلـك أنّ الاستعمار الحديث ليس منفصـلاً عن الحروب الصليبيّـة، كما أنّ الأمّة العربيّة غير منفصلة عن مـاضيها المجيـد. ولذا يقـول الرئيس جمال عبد النّاصر: «ولم تكن مصادفة أبداً حينما وصل الجنرال اللنبي قـائد الجيـوش البريـطانيّة إلى القـدس، وقال: اليوم انتهت الحرب الصليبيّة. ما كانت مصادفة أبداً حينما وصل القائد الفرنسي الجنرال جـورو إلى دمشق، ووصل إلى قـبر صلاح الـدين وقال لـه: ها قـد عدنا يا صلاح الدين. لا بدَّ أن نتذكّر دائماً أنّ هناك حـرباً مستمـرّة بـين الدول الغـربيّة وبـين هذه المنـطقة، من ٧٠٠ سنـة حاولـوا أن يسيطروا علينا ولم يتمكّنوا...». [٥٩]

وهكـذا فإنّ القوميّة العربيّة في فكر جمال عبـد النّاصر هي جـزء

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٤؛ وانظر ص ٥٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥٤) الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ١٢١.

(٥٥) قال الرئيس، ص ٦٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

من استمراريّة الماضي ومكوِّناته؛ فهي ليست مسألة مجاملة سياسيّة بل مسألة وجود وكيان واستراتيجيّة دفاع وانتصار. لذا فإنَّ الشعار الأساسي للقوميّة هو الوحدة وبدونها ينفرط عقد الأمّة وعقد الإسلام.[60]

***

ثالثاً: المنهج الفكري الإسلامي

يرتكز منهج عبد الناصر الفكري إلى الإيمان والتجربة في آن واحد. فالأفكار الدينيّة، كما جاء في الميثاق، ليست أفكاراً عفنة، بل «نحنُ نقول إنَّ الأفكار الملحدة هي الأفكار العفنة... والأفكار المبنيّة على الدين هي التي تعبّر عن إرادة الشعب وهي الأفكار التي تنمو وتترعرع».[61] ويقول «إنَّنا ـ بعكس الماركسيّة اللينينيّة ـ نؤمن بالدين».[62]

هنا يحدِّد عبد النَّاصر مصدرَ الفكر الصالح والمفيد وإطاره، ألا وهو الدين أو الإيمان. لكن هذا الدين لا يرتبط في فهمه بحدودٍ مطلقة، بل إنَّ فهم الإنسان يتفاعل مع الإيمان ويخضع للتجربة، أي للصواب والخطأ. من هذا المنطلق لا يرى جمال عبد النَّاصر ضرورة التزام الأشكال والتشكُّلات الماضية السياسيّة والاجتماعيّة كضرورة دينيّة، بل إنّه من الواجب أن تخضع هي لضرورات الاجتماع السياسي وأدواته العمليّة التي تعتمد على «العلم وحده» و«هو الذي يجعل التجربة والخطأ في العمل الوطني مأموني العواقب. وبدون العلم فإنَّ التجربة والخطأ يُصبحان نزعات اعتباطيّة قد تصيب ولكنَّها سوف تخطئ عشراتِ المرَّات».[63]

ولا يدّعي جمال عبد النَّاصر صلاحيةَ تنظيماته وفكره بالمطلق، بل يقول بجواز الصواب والخطأ السياسي والتنظيمي: «لا أستطيع أن أقول إنَّنا كنَّا على صواب فيما عملنا، وفيما سنعمل؛ ولكنَّنا متمسِّكون بالمبادئ والمثل العليا، وسنكون بإذن الله متمسِّكين بها دائماً».[64] لكنَّ الميثاق يسترشد ويستهدي بطريقة القرآن وعبره ولا يُشكِّل إلّا إطاراً عامّاً ومبادئ عامّة للعمل التي نتجت عن تجربة عشر سنوات.[65]

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٦١) الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ١٣٠.

(٦٢) عبد النّاصر، ١٠٠٠ سؤال، ص ١٤.

(٦٣) عبد النّاصر، مقتطفات، ص ١١٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٦٥) عبد الناصر، ١٠٠٠ سؤال، ص ١٨ ـ ١٩.

ويؤسِّس جمال عبد النَّاصر منهجه على أسس القرآن التجريبيّة والتدريجيّة وضرورات الواقع. فيقول:

> ... ولم يكن مطلوباً حتَّى في ٢٣ يوليو أن أطلع ومعي كتاب مطبوع وأقول إنَّ هذا الكتاب هو نظريّة... مستحيل... لو قعدنا نعمل هذا الكتاب قبل ٢٣ يوليو لم نكن عملنا ٢٣ يوليو. في القرآن، كان يقدر ينزل مع سيِّدنا جبريل كتاب مطبوع ومجلَّد، ويقول هذه هي النظريّة، هذا هو القرآن، وهذه هي العقيدة. وقد حدث غير ذلك ليعطينا ربّنا في حياتنا عبرة وعِظة. ابتدأ الإسلام بأشهد أن لا إلّه إلّا الله، وأنَّ سيِّدنا محمَّداً رسول الله... ابتدأ الإسلام بهذا... بجملتين... لم يبدأ بكلِّ ما هو موجود في القرآن، ثمّ بدأ بعد هذا أيضاً الإسلام يعطينا عبرة وعظة في حياتنا.
>
> ٢٣ سنة لغاية تمام القرآن، وتمَّ نزول القرآن. لماذا فعل الله ذلك؟ فعله يعطينا الفرصة والوكيل أو الوسيلة التي نقدر أن نعمل بها في حياتنا وفي دنيانا.[66]

فهذا المنهج التجريبي هو منهج قرآني في أصوله وفي تطوّره، وهو منهج يقوم على شموليّة المبادئ والكليَّات وتجريبيّة الفروع والجزئيّات. ويقوم هذا المبدأ على حكمة القرآن. فيقول عبد النَّاصر مكرِّراً:

> كان ممكن القرآن ينزل كتاب مطبوع ومجلَّد في ثانية. محصلش، نزل في أكثر من عشرين سنة...
>
> ومع أن كان ممكن يكون القرآن أيضاً أحكام قاطعة محدَّدة من أوَّل يوم، وربّنا قادر على هذا، ولكنّه أراد أنّه يدّينا سبيل للهدى وسبيل للاسترشاد. لمّا منع الخمر ممنعهاش من الأوّل مرّة واحدة قال: فيها إثم وفيها منافع، إلى آخر الآية. وقال: إثمها أكبر من نفعها...
>
> منقدرش نيجي النهاردة نأخذ الآية ﴿ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾. الحكمة الإلّهية بتدّينا دليل العمل علشان نتبعه.[67]

ويقدِّر جمال عبد النَّاصر العمل والتجربة وشرعيّتها فإذا كان هناك «٥٠ بالمئة صواباً، و٥٠ بالمئة مع العمل، فهذا خير من لا عمل مطلقاً».[68] لكن شرعية العمل تقوم على التقدُّم، ولو جزئيّاً وعلى الإيمان والجهد، ولو حصل بعض الخطأ. فيقول في حديث له

(٦٦) مقتبس عن الدجاني، عبد الناصر والثورة العربيّة، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٦٧) ١٠٠٠ سؤال، ص ١٧ ـ ١٨.

(٦٨) عبد النَّاصر، مقتطفات، ص ١١٤.

عام ٦٩، وهذا بعد الهزيمة، «وحينما نتطلّع إلى ما كنّا فيه، ونقارنه بما وصلنا إليه، فإنّه لا يسعنا إلّا أن نتوجّه بالحمد والشكر لله عزّ وجلّ، وإلّا أن نشعر بالاطمئنان إلى ما يستطيع العمل الإنساني أن يحقّقه بالإيمان والصبر وبالجهد المستمرّ وبالأمل بالله.»(٦٩)

وبهذا المنهج التجريبي القرآني يحوّل جمال عبد النّاصر الهزيمة من قضيّة غيبيّة إلى قضيّة تتعلّق بكسب الإنسان وبتاريخ تطوّره واستعداده للتفوّق والنصر. فالتاريخ وتجاربه تعطينا الأمل، كما يقول جمال عبد النّاصر، «في أنّنا سوف نواصل تقدّمنا، الأمل في أنّنا سوف نتمكّن بعون الله من أداء واجبنا، الأمل في أنّ أعمالنا وتضحياتنا سوف تكون نصراً عزيزاً لنصر الله، الأمل في أنّ التاريخ سوف يسجّل لهذا الجيل من أبناء أمّتنا الخالدة أنّهم صبروا وثابروا وجاهدوا وناضلوا وكانوا جندَ الحقّ فنصرهم الحقّ نصراً عزيزاً بإذن الله».(٧٠)

فالعمل واجب ومن خلاله تستقيم أمور الأمّة. لكنّ النصر النهائي يتوقّف على وحدة الأمّة وتجمّع قوى الخير الذي لن يتأتّى إلّا بالمثابرة والتصميم على الوصول إلى الهدف الأسمى. فقضيّة فلسطين، مثلًا، قضيّة مقدّسة وواجب مقدّس، لكن تحريرها يتطلّب، علاوة على الإرادة والإيمان، التدريب والجهدَ والعلم.(٧١)

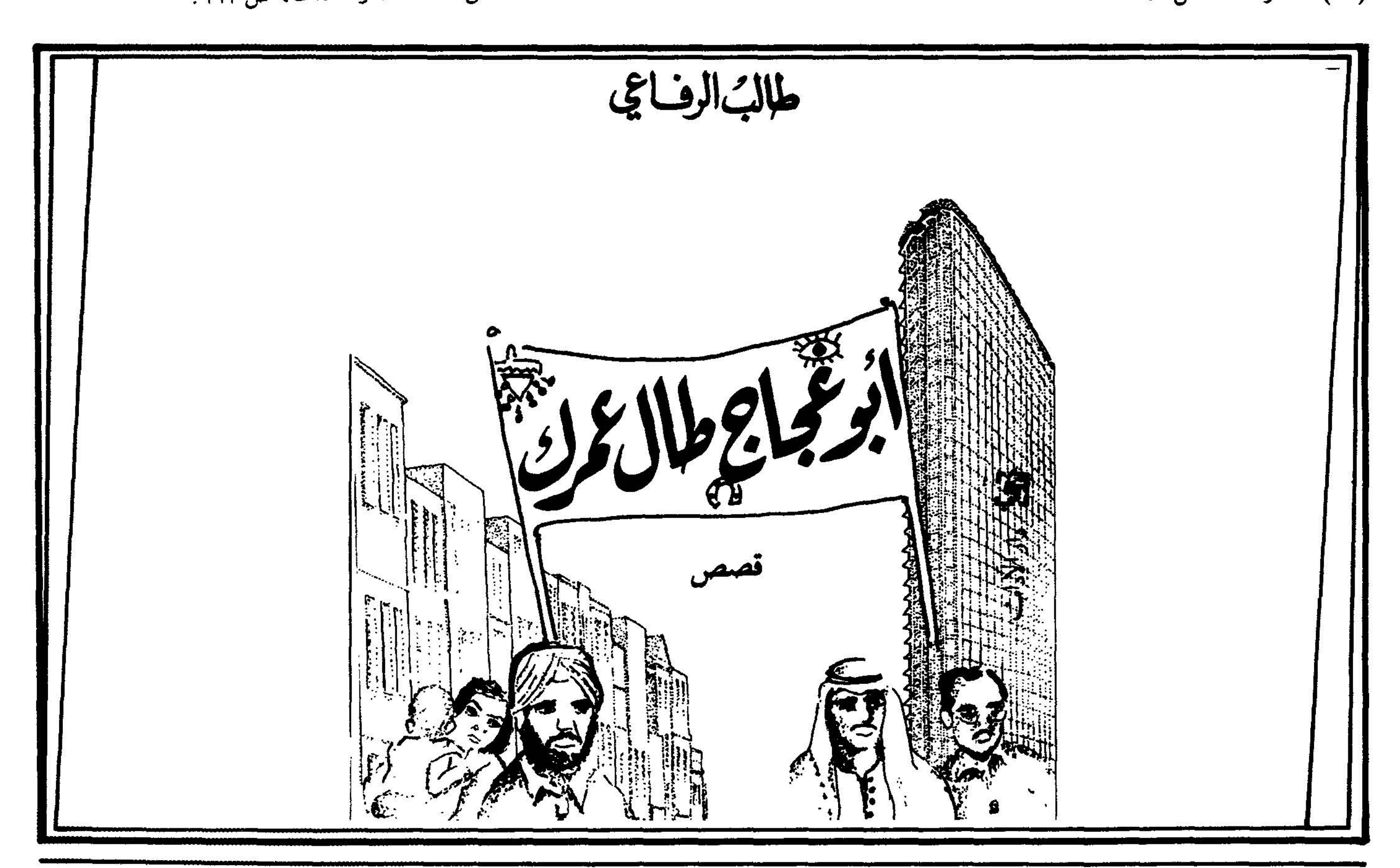
من هذا المنطلق، رفض عبد النّاصر الحلول المفروضة سواء من الداخل أو الخارج، ورفض التسويات التي تقوم على اغتصاب حقوق الأمّة وأراضيها، ورفض المشاريع المعلّبة للأمّة. كان يريد لها الإيمان بنفسها وبمنهجها: الإيمان في الإطار الكلّي والمنهج التجريبي في الإطار التنظيمي السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

في الختام، نقول إنّ إشكالية الفكر القومي مع الإسلام لا تتبلور في الخطاب النّاصري، بل إنّ هذا الخطاب يقوم على نفي هذه الإشكالية نظريّاً وعمليّاً. الإسلام هو النسق الحضاري الإيماني المولّد للأرضيّة المشتركة للشعوب الإسلاميّة والمحدِّد للنظام القيمي المعياري. وأمّا العروبة فهي التحقيق الجزئيّ الفعليّ لهذا الإطار العامّ ومرتكزُهُ الفعليّ في التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل. وهكذا تتماهى العروبة بالإسلام في الخطاب النّاصري ويرتبط تاريخ كلّ منهما بالآخر، ويصبح انتصارُ العروبة انتصاراً للإسلام وفشلُها فشلاً في تحقيقه.

(٦٩) وثائق جمال عبد النّاصر، ١٩٦٩ - ١٩٧٠، ص ١٢٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٧١) كلمات خالدة، ص ٧٣ - ٨٠؛ ومقتطفات، ص ١١٣.



بناء الزمان في رواية الكرنك لنجيب محفوظ

البشير الوسلاتي(*)

١ ـ مقدّمـة

لا شكّ أن روايات نجيب محفوظ قد حظيت بعناية الدّارسين على امتداد عقود مختلفة، مع تنوّع في طرق التناول حسب اختلاف مناهج النّقد الأدبي. غير أنّ رواية **الكرنك**(١) إلى جانب روايات أخرى للكاتب نفسه(٢)، ماتزال في حاجة إلى الدراسة المعمّقة نظراً إلى ندرة البحوث التي اهتمّت بها وذلك رغم ما لهذه الرّواية من قيمة فنيّة من حيث بناؤها وأبعادها الفكريّة.

ولعلّ هذا المبحث الجزئي الذي يعتني ببنية الزمان داخل رواية **الكرنك** ـ وهو تتمّة لدراسة سابقة أنجزناها حول خصائص قصصيّة في هذه الرواية ذاتها ووسمناها بـ: «دراسة السّرد والشخصيّات والمكان في رواية **الكرنك** لنجيب محفوظ»(٣) ـ أن يبرز سمات فنيّة أخرى، تبيّن أنّ هذا النصّ الروائي متميّز، جدير بالقراءة أو التأويل.

إنّ قارئ الكرنك يلحظ دون عناء كثافة حضور الزّمن(٤) وتواتره على امتداد الأقسام أو الفصول الأربعة التي تضمّنتها هذه الرواية ذات الحجم الصغير نسبيّاً، إذ هي لم تتجاوز مائة وثماني عشرة صفحة في طبعة دار مصر للطباعة، بما في ذلك الصفحات الخاصّة بالرّسوم، وعددها اثنتا عشرة.

وقد حملت الفصول هذه العناوين على التّوالي: قرنفلة (٤٤ صفحة) ـ اسماعيل الشيخ (٣١ صفحة) ـ زينب دياب (٢٢ صفحة) ـ خالد صفوان (١٥ صفحة). وتمثّل هذه الأسماء الشخصيّات التي لعبت دوراً هامّاً في تشكيل النسيج السرديّ، ولاسيّما من خلال حوارها مع الراوي ـ ذلك الحوار الذي كان أبرز سمة في الرّواية. ولئن كنّا اهتممنا بهذه الخاصيّة في مبحث السرد، فإنّنا نروم في هذا السياق دراسة خصائص الزمان من حيث بناؤه الفنّي وأبعاده الدلاليّة، منتهجين طريقة استنطاق النصّ لاستجلاء تركيبة الزّمن القصصي فيه، ثمّ يقع الاعتناء بالزّمن الخارجي أو التاريخي الذي تحيل عليه الرّواية، وبمختلف أصناف الأزمنة حضاريّة كانت أو ذاتيّة لصيقة بالشخصيّات.

٢ ـ الزّمن الداخليّ أو القصصي

يعدّ الزمن الداخلي في الفنّ الروائي نوعاً من الأزمنة التي يتأسّس عليها الخطاب القصصي. وهو زمن يختصّ بشدّة اقترانه بالنصّ المكتوب وبالتشكيل السّردي عبر مراحل القصّ. ونظراً إلى أنّه زمن يُستنبطُ من خلال استنطاق النصّ، فهو مبحث فنّي أدبي، يُعدّ من مكوّنات جمالية السّرد. وثمّة أمارات تحيل عليه تكون متناثرة في الغالب ينطق بها الراوي حيناً، أو الشخصيّات حيناً آخر، وحتّى الأشياء يمكن أن تُعلن عن الزمن القصصيّ بطريقة ما. وتظلّ مهمّة القراءة والتأويل كامنة في تتبّع هذه الإشارات وضبطها لاستجلاء خطة معيّنة تسير وفقها الأحداثُ في هذه الرّواية أو تلك. ولا شكّ أنّ كلّ نصّ روائي يحتوي على بنية زمانيّة خاصّة سواء من حيث

(*) كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان.

(١) نجيب محفوظ، الكرنك. دار مصر للطباعة ـ د.ت. (غير أن زمن الكتابة ذكر في آخر الرواية وهو: ديسمبر ١٩٧١ ـ ومن المعلوم أن الكرنك نشرت لأول مرة عام ١٩٧٤).

(٢) منها: ـ قشتمر. دار مصر للطباعة د.ت. (١٤٧ صفحة).
ـ عصر الحب. دار مصر للطباعة د.ت. (١٧٨ صفحة).
ـ الباقي من الزمن ساعة. دار مصر للطباعة د.ت. (١٩٤ صفحة).
ـ الحرافيش. دار مصر للطباعة د.ت. (٥٦٣ صفحة).

(٣) بحث مرقون بصدد النشر وقد أنجز في حزيران ١٩٩٠.

(٤) مع اعتبار عام وهو أن «الزمن عنصر مع العناصر الأساسية التي يقوم عليها فن القص. فإذا كان الأدب يعتبر فناً زمنياً ـ إذا صنفنا الفنون إلى زمانية ومكانية ـ فإن القص هو أكثر الأنواع الأدبية التصاقاً بالزمن»؛ سيزا قاسم: **بناء الرّواية ـ دراسة مقارنة في ثلاثيّة نجيب محفوظ**. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٣.

المدّة التي يستغرقها الحدث القصصي، أو من حيث كيفيّة التّعبير عنها إذْ قد تكون هذه الكيفيّة صريحة بارزة مكثّفة لا نجد مشقّة في الوقوف عليها، أو قد تكون على عكس ذلك خفيّة نادرة الحضور.

إنّ معرفة حدود الفترة الزمنيّة أو الديمومة[1] التي يستغرقها القصّ في **الكرنك** أمر بديهيّ ومفيد في آن واحد. إنّه بديهي لأنّ النصّ يصرّح به تصريحاً في الكثير من المواطن، فهو ظاهر بيّن. وهو مفيد من جهة خصوصيّات بناء الرواية الداخلي إذ هو بناء مخصوص يختلف من رواية إلى أخرى. وإنّ النصوص الروائيّة تتفاوت أزمنتها الداخليّة من يوم واحد[2] إلى مائة عام - على سبيل المثال لا الحصر - ويكون هذا الأمر مهمّاً عند إبراز العلاقة بين مساحة السّرد النصّيّة ومدى امتدادها عبر الساعات والأيّام، وعند معرفة التقنيات السرديّة التي استند إليها الراوي.

تبدأ الأحداث في **الكرنك** في يوم ما، وقد خرج الرّاوي يتجوّل وسط المدينة لإصلاح ساعته المعطبة[3]، فإذا به يعثر على مقهى «الكرنك» وهو مقهى منزوٍ في شارع من شوارع القاهرة، ومنذ تلك الساعة أصبح ذلك المقهى مجلسه المفضّل حيث يقضي الأسابيع والفصول والأعوام. ولا تعني هذه المصطلحات[4] التي تحيل على الزمان أنّنا بإزاء فترة مطلقة غير محدّدة؛ بل إنّ سياقات متعدّدة، في غضون السّرد، تعلن عن حدود زمان قصصي دقيقة، وتضبطها ببداية ونهاية. وإنّه بالإمكان توضيح هذا الانتظام استناداً إلى الجداول التّالي حيث نجد مختلف السّياقات الواردة في النصّ الرّوائي (ونقتصر هنا على ذكر أبرز السّياقات التي تلخّص مسيرة الأحداث):

الجدول

السياق	الصفحة	الشخصيّة
- ذهبت يوماً إلى شارع المهدي...	٣	الراوي
- لنحمد الله الذي أنعم علينا بالثورة...	١١	قرنفلة
- وجئت يوماً في ميعادي...	١٨	الراوي
- الجامعة مغلقة لعطلة الصيف...	١٩	قرنفلة
- وكرّت الأيام والأسابيع...	١٩	الراوي
- وما ندري ذات أصيل...	٢٢	الراوي
- للمرّة الثانية اختفى الشبّان...	٢٨	الراوي
- وجاء الشّتاء ببرده القارس...	٣٤	الراوي
- وفي أواسط العام وقع... الاختفاء الثالث...	٣٩	الراوي
- وعقب وقوع الهزيمة بأسابيع...	٤٢	الراوي
- وعدنا... نعاني الأيّام...	٤٤	الراوي
- انقضت مدّة سجنه وهي ثلاث سنوات...	١٠٧	اسماعيل الشيخ

- التعليق على الجدول

يمتدّ الزّمن الداخلي في رواية **الكرنك**، حسب هذا التوزيع، طوال أعوام متعاقبة، تبدأ من ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢، وتتواصل إلى هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧، ثمّ تستمرّ بعدها طوال ثلاثة أعوام، أي إلى حدود ١٩٧٠. إذن لقد استغرق هذا الزمن حوالي ثماني عشرة سنة. والملاحظ من هذا الجدول أنّ هذه الفترة قد أجمل الراوي ذكرها في صفحات الفصل الأوّل، ما عدا السّياق الأخير الذي يوجد في الفصل الرابع، في أواخر الرّواية. فهو سياق يمطّط الزّمن القصصيّ ثلاثة أعوام بعد الهزيمة.

إنّ هذا الاقتضاب في مستوى السّرد، أو هذا الإسراع، ظاهرة تختزل النصّ وتختصره؛ فالأحداث تُطوى على عجل، ولا سيّما أنّ الفصل الأوّل قد احتوى بمفرده على جُلّ السياقات الزمنيّة رغم أنّه لا يضم سوى أربع وأربعين صفحة. لذلك يدرك القارئ حدود الزّمن الدّاخلي في هذه الرّواية منذ نهاية الفصل الأوّل، في حين

---

(١) «يتمثل تحليل ديمومة النص القصصي (Durée) في ضبط العلاقة التي تربط بين زمن الحكاية الذي يقاس بالثواني والدقائق والساعات والأيام والشهور والسنوات، وطول النص القصصي الذي يقاس بالأسطر والصفحات والفقرات والجمل...»؛ سمير المرزوقي وجميل شاكر: **مدخل إلى نظرية القصة**، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥، ص ٨٩.
تذكر سيزا قاسم أن «الزمن الداخلي أو التخييلي هو الذي شغل الكتاب والنقاد على السواء، خاصة منذ ظهور نظرية «هنري جيمس» في الرواية لاهتمامه بمشكلة الديمومة وكيفية تجسيدها في الرواية»؛ **بناء الرّواية**...، ص ٣٣.

(٢) ورد في كتاب **بناء الرّواية** لسيزا قاسم قولها: ص ٥٥ «عندما اختارت «فرجينيا وولف» لروايتها مسز دللوي يوماً واحداً هو زمنها الروائي كله، لجأت إلى تخصيص أكثر من ثلث النصّ للاسترجاع الخارجي».
ويمكن أن ندرج في الإطار نفسه رواية ميخائيل نعيمة اليوم الأخير؛ فزمنها الداخلي استغرق أربعاً وعشرين ساعة في حين تشعّبت بنية الزمن، ولاسيّما بتكثيف الاسترجاع.

(٣) لا تخلو هذه الإشارة من أبعاد رمزية لعل من أبرزها إحساس الرّاوي بالضّياع في الزّمان أو الشعور بتوقّف التاريخ بسبب صدمة عنيفة.

(٤) منذ أن افتتح الرّاوي السرد، تعمّد تكثيف المصطلحات الدّالة على الزّمان حتى بلغت ست مرات في الأسطر السّتة الأولى بمفردها.

بنيت الفصول الثلاثة المتبقيّة على مبدأ مهيمن هو مبدأ الاسترجاع أو الاستذكار الذي تفصّل فيه الشخصيّة ما كان قد ورد عامّاً وأحياناً مبهماً في الصفحات الأولى. لذلك يجوز القول عند المقارنة بين مساحة النصّ وديمومة الزّمان، إنّ الحدث القصصي في الكرنك قد جاء مختزلاً مكتنزاً بالمعاني، مكثّفاً بالدّلالات والإيحاءات، وهي بنية تساهم في إنشاء جماليّة التقبّل من جهة التّشويق خاصّة. وإنّ السّرد المجمل أي «سرد أيّام عديدة أو شهور أو سنوات من حياة شخصيّة بدون تفصيل للأفعال أو الأقوال في بضعة أسطر أو فقرات قليلة»[1] هو السّرد المطّرد المهيمن على الأحداث، ولا سيّما في الفصل الأوّل من الرّواية.

لقد شرع الرّاوي في القصّ مسنداً الأفعال إلى ضمير المتكلّم المفرد في صيغة الماضي: «اهتديت... ذهبت... قرّرت[2] إلخ»، مسرعاً بالأحداث غير عليم ببعضها، فنشأ نتيجة لذلك نوع من التّتابع[3] الخطّي للسّرد بكيفيّة تقليديّة في الغالب. ولم يشمل الاسترجاع في الفصل الأوّل سوى فترات من حياة الرّاوي، أو شخصيّة قرنفلة الرّاقصة القديمة صاحبة المقهى. ويظلّ الخطّ الزمنيّ المتصاعد، بدءاً من أقصى نقطة في الماضي واقتراباً من الحاضر، الاتّجاه المتواتر. ولقد أنتج هذا الإسراع بعض الإبهام والغموض في مستوى الأحداث، منها أنّ السارد وقرنفلة لا يتفطّنان إلى هوية الشخصيّة التي تنقل الأخبار من المقهى إلاّ في الفصل الثاني، عندما يصرّح إسماعيل الشيخ بأنّه أُجبر على أن يصبح جاسوساً: «هكذا رجع من معتقله مرشداً ذا مرتّب ثابت وضمير معذّب»[4].

ويُعتبر الفصل الأوّل في هذه الرواية بمثابة القصّة الإطار أو القصّة المجملة، منها تتشكّل قصص أخرى ذات علاقة متينة بها بحثاً عن مزيد من الإيضاح والتنويع بغية إبراز الموقف من الزّمان أو التاريخ المصري في فترة شائكة ذات منعرج حاسم، وهي تلك الفترة التي عقبت ثورة ١٩٥٢ ثمّ جاءت بعدها هزيمة ١٩٦٧.

ويستمرّ السّرد بعد الفصل الأوّل، في حين كان القارئ ينتظر نهايته أو أنّ الفصل ذاته يوهم بالنهاية. ولا شكّ أن الجملة الأخيرة في هذا الفصل وهي: «وعند ذلك علمت منهم ما لم يكن لي به علم، فاطّلعتُ على خبايا الأحداث والقلوب وشربت الكأس حتّى الثمالة[1]»، تُحدث النقلة من الحاضر إلى الماضي ومن التعميم إلى التخصيص ومن رؤية الرّاوي إلى رؤى ثلاث شخصيّات قصصيّة وَسَمَت بها عناوين الفصول.

إن ما جاء غامضاً مختصراً في أحداث الفصل الأول، يقع تفصيله وتدقيقه في الفصول التالية. وإنّ الثنائيّة التي انبنت عليها لعبة القص هاهنا هي ثنائيّة الكتمان والإفصاح. وقد ظهر هذا في مواطن مختلفة من العمل الرّوائي مؤثّراً في العلاقة بين المساحة النصية والديمومة الزمنية. وجاء أسلوب الاسترجاع، سواء في الفصل الأول - على ندرته - أو في الفصول التالية - حيث بدا مكثفاً - ذا وظيفة تفسيريّة توضّح ماضي الشخصيّات وأفعالها وعلاقاتها وتكشف عن أسرارها وخبايا نفوسها وتعرّي حقائق خطيرة لم يكن الرّاوي الأوّل بها عليماً. وليس ذلك من قبيل التّكرار المتكلّف أو التمطيط المجاني[2] - إذ إن الوظيفة التفسيرية أدّت إلى تضخيم النصّ، وأنتجت ما يشبه التكامل بين القصّة المجملة والقصص الفرعية التي روتها الشخصيّات بالتداول في حوارها مع راوٍ يتقن السّؤال الموظّف لفهم المرحلة التّاريخية وقتئذ.

علاقة الزمان بالشخصيات

إنّ ثنائيّة الماضي والحاضر قائمة في هذا النصّ السّردي القصصيّ. وقد التجأ الرّاوي إلى الماضي المجيد، وهو قريب منه، هروباً من حاضر متأزم، بحثاً عن مرحلة الكهولة وعن حياته السعيدة فيها. إنّه توغّل في الماضي على مدى ثلاثين عاماً لأسباب ذاتيّة في البدء، تكمن في هذا الحنين إلى عمر مضى، ثم لأسباب موضوعيّة تتمثل في سخطه على المرحلة الراهنة باعتبار أنّها لم تحقق ما كان يصبو إليه وما كان يأمل جلّ أفراد المجتمع تحقيقه.

(١) **الكرنك**، ص ٣.

(٢) سمير المرزوقي وجميل شاكر، **مدخل إلى نظرية القصة**، ص ٨٩.

(٣) «كشف الاستقراء الذي أُجري على عدد كبير من الروايات العربيّة أن كثيراً منها ينتظم وفق تتابع متونها في الزمان، كما في روايات نجيب محفوظ المهمّة مثل **الثلاثية وأولاد حارتنا وملحمة الحرافيش**....؛ ذكر هذا الرأي عبد الله إبراهيم في كتابه: **المتخيّل السردي**، عن المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٠٧. والملاحظ أن رواية **الكرنك**، وهي تنخرط في مرحلة ما بعد الستينات مزجت بين التتابع (ذاك الأسلوب الطاغي على الرواية العربيّة قبل الستينات) والتداخل (تلك الوسيلة التي أصبح نجيب محفوظ يتوخاها في رواياته مثل **اللص والكلاب والطريق** وغيرهما).

(٤) **الكرنك**، ص ٧٠.

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) «أضاف التصرّف الزمني عند محفوظ، خبراً على الخبر، أو طَعّمَهُ بخبر ثان متعلق به، وذلك بواسطة السرد، إذ بدا الزمن متنقلاً بين الماضي والحاضر والمستقبل، مع العلم أن الحاضر هو الأساس، والتصرّف الزمني واقع من خلاله، وليس مستقلاً عنه» وليد نجّار، **قضايا السرد عند نجيب محفوظ**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ص ٢٠٦.

وقد توفّرت في السّرد إشارات تدلّ على أنّ الراوي بلغ من العمر مرحلة متقدمة فبدا شخصية مجرّبة، باستطاعتها تقويم الأمور، وقراءة التّاريخ بموضوعية، ومن ثمّة إقناع القارئ بمواقفه النّقدية تجاه ثورة ١٩٥٢، وتجاه تلك المرحلة بصفة عامّة.

جميع العناصر القصصية قد استُخْدمت لتأكيد فشل الثورة ولإبراز ثقل الهزيمة على النفوس والأمكنة والأشياء.

كما استعمل الراوي طريقة مشابهة، عند حديثه عن «قرنفلة»، حين قارن بين ماضيها «المجيد» وحاضرها الشقي، إذ ما فتئت طَوال أحداث الرواية متبرّمة تعيش حالة بين الانتظار واليأس. فبعد أن كانت نجمة جسداً متموّجاً، ها هي الآن تقعد على «كرسيّ الإدارة كتمثال فاقد الحياة»[1]. وهي إذ تقول «لم يعد في الدنيا أمان»، فإنّها تعبّر عن عمق التحوّل الذي أحدثه فيها الزّمان حيث «الصمت المشحون بالأسى» وحيث إدانة المرحلة التاريخيّة التي تحيل عليها الرّواية.

ولئن تمّت المراوحة في ترابط الفصول بين الكتمان في البداية ثمّ التدرّج نحو الإفصاح والتّدقيق بعد ذلك، فإننا نلحظ داخل هذه البنية مسألة فنيّة تتّصل بالعلاقة بين الزّمان والشخصيّات، وهي طريقة فنيّة يقع حبكها داخل النّسيج السّردي. وقد بدت هذه العلاقة في الجملة موظّفة لخدمة الغرض الأساسي الذي جرى عليه القصّ جيعه في هذه الرّواية. فجميع العناصر القصصية قد استُخْدمت لتأكيد فشل الثورة ولإبراز ثقل الهزيمة على النفوس والأمكنة والأشياء. وبدا الزّمان هَهنا مُترعاً بالانكسار والضياع والمواقف السلبية، مؤثّراً في الشخصيّات، إذ نقلها من حالة الهدوء والأمل والأمان، إلى أحوال من «الانزعاج» و«الذّهول» و«الرّعب». فتجلّى الزّمان عنصراً مضاداً يعرقل مسيرة الشّخصيات وآمالها، جارّاً إياها إلى اليأس والموت، إذ طمس فيها القدرة على الفعل، وجعلها شخصيّات تابعة مقهورة. فالذي عاد من اعتقاله الثاني، ليس «حلمي حمادة» ذلك الشاب التقدّمي الشجاع الثائر النابض حيويّة، بل مجرّد شبح أو خيال فقد القدرة على الجنس أو «السعادة»؛ تقول قرنفلة: «الذي رجع إلى حضني خيال، فأين إذن حلمي حمادة؟» (ص ٣٧).

(١) الكرنك، ص ٣١.

لقد أخرج الزّمان الشخصيّات من الإيمان إلى الكفر، ومن اليقين إلى الشكّ، ومن الصحّة إلى المرض، ومن الرجولة إلى الخصي، فأضحت العلاقات بينها باهتة بعد أن كانت حميمة منسجمة، وأصبحت اللاّمبالاة شعوراً طاغياً، وتجاوز الضّياع الأفرادَ ليمسي ضياعاً حضاريّاً[1].

والملاحظ أنّ مجمل أحداث حاضر الرّواية تقع بين حدّين زمانيّين اثنين. فإما أن نجد الماضي أنسب من الحاضر لدى جلّ الشخصيّات، وإمّا أن نجد المستقبل قد صيغ في نهاية متفائلة مفتوحة بطريقة رمزيّة تجسّمت أساساً في شخصيّة «منير أحمد» التي تمثّل «أحدث الأجيال» لكونها محمّلة بالأمل المنشود. ولا يوجد بين هذين الحدّين الزّمانيّيْن سوى حاضر متأزّم رديء.

ومن الواضح أنّ الكاتب قد وظّف كل شخصيّة قصصيّة لتفصح عن مرحلة تاريخيّة معلومة. ومن الشخصيّات من حُمّلت أكثر من زمان، من خلال الجمع بين الماضي والحاضر (في شخصيّتي الرّاوي وقرنفلة خاصّة)، أو الجمع بين الحاضر والمستقبل (في شخصيّة منير أحمد). وثمّة شخصيّات أخرى وُظّفت لإبراز الحاضر المشكلي أساساً مثل زينب دياب، وإسماعيل الشيخ، وخالد صفوان رمز السلطة المستبدّة؛ في حين وسّعت هذه الدائرة في الزمان الحضاريّ فبدت شخصيّات «عنترة»، والرسول، وعمر بن الخطّاب، وصلاح الدين الأيّوبي، ذات بعد رمزي إيحائي، وامتدّت مجالات الزمان دينيّاً وتاريخيّاً وأسطوريّاً[2].

٣ ـ الزمن الخارجي

وهو الزمن الذي يقع في سياق الأحداث ويحيل عليه النصّ باعتباره يتنزّل في فترة تاريخيّة معيّنة. ولا شكّ أنّ حدث ثورة ٢٣

(١) بيّن وليد نجّار «أن طابع الحزن يلازم قصص محفوظ، كما يلازم نفسيّة الكاتب أيضاً. وهذا يعني أن أثر شخصه في القصّة كان أثراً ظاهراً. وقد فسّر محفوظ طابع الحزن في قصصه بما يلي: «إنّني لم أتعمّد الحزن، لكنّني حزين بالفعل، لأنني من جيل غلب الحزنُ عليه، حتّى في لحظات البهجة، وليس من سعيد في هذا الجيل إلاّ غير المبالي من الطبقة العالية من الناس»؛ **قضايا السرد**، ص ٢٠٤.

(٢) أشار عبد الصمد زايد إلى أن الرّواية العربيّة «لم تكتفِ بتسجيل دلالات الزمن عند العرب بل تخطّتها إلى ضرب من التقييم لها؛ فأشارت إلى الصواب أينما رأت صواباً، ونبّهت إلى الخطأ كلّما عنّ لها الخطأ. إلاّ أنّها نهجت في ذلك سبيل الإيحاء الخفيف الذكي واختارت له أن ينِدسّ اندساساً محتشماً في ثنايا النص»؛ **مفهوم الزمن ودلالاته**، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٨٨، ص ٢٥.

يوليو ١٩٥٢ يحتلّ مكانة بارزة في رواية **الكرنك**. فعبارة الثورة قد تكرّرت ما لا يقل عن اثنتين وثلاثين مرّة، وهي لذلك تُعدّ زمناً خارجياً مهمّاً وظّفه الكاتب بطريقة إبداعيّة لا تخلو من دلالات لعلّ من أبرزها نقد هذه الثورة. وليس من الصدفة والاعتباط أن تمتدّ أحداثُ الرّواية من سنة ١٩٥٢ إلى سنة ١٩٧٠، أي الفترة التي شهدت حكم جمال عبد النّاصر من بدايته إلى نهايته. فالكاتب ركّز اهتمامه على تقويم تلك المرحلة الهامّة في تاريخ مصر المعاصر. ويتجلّى إصراره على إبراز جانب واحد لهذه الثورة، وهو الجانب السلبي المتمثّل في أخطاء السّلطة مجسّمة في تصرّفات جهاز الأمن والمخابرات خاصّة. ووُظِّفتْ حركةُ الاعتقال المتكرّرة، وقد سُلّطت على الشبّان الذين كانوا يرتادون مقهى الكرنك، ثلاثَ مرّات متتالية لخدمة هذا الانتقاد. وكان التساؤل عن موجب اعتقال الشباب، وأغلبهم ينتمي إلى الثورة، أمراً مشروعاً[1] في تصوّر الشخصيّات، إذ تُصرّحُ إحداها بموقفها من الاعتقال قائلة: «الاعتقال فعل مخيف حقّاً»؛ أو تقول أخرى: «وما يقال عمّا يقع للمعتقلين أفظع» أو إنّها «شائعات يقشعرّ منها البدن»[2].

يتراءى لنا هذا الزّمن الخارجيّ وقد طغى عليه الإرهاب والحذر والخوف. إنّه زمن الاعتقال والتعذيب والضّياع والشكّ في كلّ شيء حتّى في الجدران والموائد[3]، إذ تحوّل المقهى إلى «أذن كبيرة»[4]، وتجنّب مرتادوه الحديث عن السّياسة، و«أصبح الاعتقال منتظماً مثل الشروق والغروب»[5]، وها هو الرّاوي يستخلص قائلاً: «نحن في زمن القوى المجهولة وجواسيس الهواء وأشباح النّهار...»[6]. إنّه زمن الانكسار والفشل عبّر عنه السارد بصورة الظلمة الكثيفة فاقترن ظهور رجال الأمن باللّيل دائماً وتمّ اقتحام البيوت في كلّ اعتقال تحت ستار الظلام أيضاً.

وتتجلّى الثورة للرّاوي بناء شامخاً ينهار وسط هذا الوضع المتأزّم، باعتبار أنّ ما يجري في المقهى من أحداث ومواقف وأحاسيس إنّما هو رمز لما يحدث في المجتمع بأكمله، ولاسيّما أن الشخصيّات المذكورة لا تنتمي إلى جيل واحد بل إلى ثلاثة أجيال وإلى فئات اجتماعيّة متعدّدة: فهي خليط من الشبّان والكهول والشيوخ وقد

(١) الكرنك، ص ٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

تباينت مواقفهم من الثورة بحكم اختلافهم في السنّ والفكر.

ولعلّ الوسيلة التي أكّدها الرّاوي إمعاناً منه في كشف الوجه السلبي، هي أنّ أكثر الناس تمسّكاً وإيماناً بالثورة ـ وهم الشباب ـ قد قوبلوا بالاعتقال والتّحقيق والتّعذيب، لأنّه يُفترض تمسّكهم بحريّة الرأي وانتماؤهم السّياسي المعارض، وأصبحت «زينب دياب» بسبب الممارسات القمعيّة جاسوسة عاهرة، «شخصاً بلا اسم ولا هويّة»[1]، وتحوّل إسماعيل الشيخ بدوره إلى مُخبِرٍ «ذي مرتّب ثابت وضمير معذّب».

لقد بدت الثورة حسب هذا التقويم، وباتّفاق جميع الشخصيّات تقريباً، «أكبر أكذوبة»[2] وانتُزع ذلك الإيمان الذي كان في نفوس الشباب من جرّاء الممارسات الوحشيّة التي سلّطت عليهم. تقول زينب دياب، وقد فقدت إيمانها بالثّورة وتحوّلت في نظرها إلى مجرّد تراث: «بكلّ قوّة العذاب الذي كان يُفتّت مفاصلي، تبخّر إيماني وفقدت كلّ شيء.»[3]

رؤية نجيب محفوظ

إذا تجاوزنا نظريّات النقد القصصي الشكليّة التي تقول بالفصل بين الكاتب ـ باعتباره ينتمي إلى واقع تاريخيّ معلوم ـ والشخصيّات الرّوائيّة ـ باعتبارها من عالم خيالي لا يتطابق بالضرورة مع الواقع ـ إلى نقد رؤية نجيب محفوظ الفكريّة، فهل يجوز لنا القول إنّ تحامل نجيب محفوظ على ثورة ١٩٥٢ كان تحاملاً مفرطاً إلى حدّ التشكيك في جميع المكتسبات التي أنجزت؟ وهل الكاتب جانَبَ الموضوعيّة التاريخيّة حين اتّسم بأحادية الرؤية، ولاسيّما أنّه قد عبّر عن موقفه هذا بعد انتهاء المرحلة الناصريّة لكون **الكرنك** لم تظهر إلاّ سنة ١٩٧٤؟

للإجابة عن هذين التساؤلين، يحتاج القارئ إلى تجاوز النصّ المبدع والبحث عن نصوص حضاريّة اهتمّت بحدث الثورة ونقده حتّى تتّضح الرؤية لديه. وفي هذا الشأن يقول غالي شكري متّخذاً موقعاً قريباً من الإنصاف: «إنّ الديمقراطيّة في الثورة أو الثورات الناصريّة كانت الغائب ـ الحاضر الذي ميّز في غيابه وحضوره مرحلة تاريخيّة كاملة في حياة مصر. لقد ورثت الثورة حقّاً تقاليد غير ديمقراطيّة في أسلوب الحكم وتخلّفاً حضاريّاً مروّعاً، ولكنّها على

(١) الكرنك، ص ٧٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الوجه الآخر ورثت تراثاً موصولاً من نضال مصر الديمقراطي»[1].

وتذكر «فاطمة الزهراء سعيد» مسألتين تخصّ الأولى التحوّل الذي حصل بعد ثورة ١٩٥٢، وتخصّ المسألة الثانية تخفّي نجيب محفوظ وحذره: «بعد ذلك قامت ثورة ١٩٥٢. وفي ظلّ هذه الثورات انهارت أعمدة الاستبداد في مصر فسقط النظام الملكي وخرج الاستعمار الانكليزي من البلاد. وانتهى أعوان القصر والاستعمار ولم يعد لهم أثر في الحياة السياسيّة. ولكنّ الثورة خلقت وضعاً جديداً يفرض على طبيعة مثل طبيعة نجيب محفوظ التخفّي والحذر، وربّما كان ذلك أكثر ممّا كان عليه قبل الثورة.»[2]

وبالرّغم من ذلك يظلّ موقف نجيب محفوظ من ثورة يوليو ١٩٥٢ متّسماً بالغموض لعدّة أسباب، منها ما هو فنّي يتّصل بانفصال عالم الرّواية عن عالم الحقيقة. ثمّ إنّنا نجد في **الكرنك** سياقات لا تدين الثورة في جوهرها بل القائمين عليها والمنتهجين أسلوب حكم خاطئاً فيها، إضافة إلى ما صرّح به نجيب محفوظ في حواره مع «جمال الغيطاني» إذ قال عندما سُئل عن موقفه تجاه ثورة يوليو: «أنا لم أرفض ثورة يوليو مطلقاً، ولم أكتب أيّ عمل ضدّها. وأنت تعلم أنّ هناك روايات معادية للثورة. [بل إنّي] كنت أوجّه النظر إلى سلبيات تسيء إلى الثورة. وإنّك لن تجد كلمة بالإشارة أو التلميح ضدّ الإصلاح الزّراعي، أو مكاسب العمّال والفلّاحين...»[3]

٤ ـ الزمن الحضاري

وبسبب من هذا الفشل تبلور زمن آخر ذو أبعاد حضاريّة، وهو يمعن في الماضي في قراءة تاريخيّة للبطولات العربيّة السّابقة. إنّه وجه من وجوه الزّمن البديل المنشود. وقد جاءت الإحالات التي تشير إليه صريحة متفاوتة الإمعان في الماضي: «هل عرفنا ما كان يعانيه

(١) غالي شكري، **الثورة المضادّة في مصر**، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٣٧٧؛ انظر أيضاً أمير اسكندر، **صراع اليمين واليسار في الثقافة المصريّة**، دار ابن خلدون (بيروت)، ط ١، ١٩٧٨، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) فاطمة الزهراء محمد سعيد، **الرمزيّة في أدب نجيب محفوظ**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر (بيروت)، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣.

(٣) جمال الغيطاني، **نجيب محفوظ... يتذكّر**، دار المسيرة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٨.

ساكن الحارة في القاهرة عندما كان صلاح الدين يحقّق انتصاره الحاسم على الصليبيّين؟ هل تخيّلنا آلام أهل القرى عندما كان محمد علي يكوّن أمبراطوريّة مصريّة؟ هل تصوّرنا عصر النبوّة في حياته اليوميّة والدعوة الجديدة تفرّق بين الأب وابنه والأخ وأخيه والزوج وزوجته؟...»[1].

لذلك اتّسع الزّمان التّاريخي في **الكرنك**. فمن عصر محمد علي، إلى عصر صلاح الدّين الأيّوبي، عوداً إلى عصر النبوّة، وثمّة إحالات أخرى على عصر ما قبل الإسلام، عصر عنترة والرّومان. إنّه اتّساع في الزّمان بحثاً عن البطولة المفقودة. وهكذا اكتسى الزّمن التاريخي بعداً حضاريّاً، ولاسيّما أنّ المرحلة التي تنقدها رواية **الكرنك** هي مرحلة الثورة التي أعقبتها هزيمة ١٩٦٧. ولم يكن المجتمع ليصل إلى هذه النهاية لولا الأخطاء العميقة.

وكما انفتح هذا الزمن على الماضي فإنّه أحال أيضاً بشيء من التلميح على المستقبل، في شكل استفهاميّ استشراقيّ في الغالب غير محدّد المعالم. وقد ورد هذا أساساً في التّركيز على أفق جديد قد يكون البديل والمخرج للوضع المتأزّم. ولعلّ هذا المقطع من الحوار أن يبرز ملامحه؛ لذلك نسوقه كاملاً. قال الرّاوي:

ملت نحو منير أحمد وقلت:
ـ لعلّ أيامكم تكون أفضل.
فقال:
ـ أمامنا جبل شاهق علينا أن نزيحه.
فقلت بصدق:
ـ الحقّ أنّكم ـ أنت وزملاؤك ـ ثمرة لم تكن متوقّعة، فمن ظلام شامل انبعث نور باهر.
ـ إنّك لا تدري بآلامنا.
ـ ولكنّنا شركاء.
رمقني بشدّة فسألته:
ـ خبّرني ما أنت؟
ـ ماذا تعني؟
ـ تحت أي صفة سياسيّة يمكن أن أصنّفك؟
فقال بضجر:
ـ اللّعنة على الصفات جميعاً.
ـ من حديثك اقتنعت بأنّك تحترم الدين؟

(١) **الكرنك**، ص ٢١ ـ ٢٢.

- ذلك حق.

- وفهمت أيضاً أنّك تحترم اليساريّة؟

- ذلك حق. أريد أن أكون أنا بلا زيادة ولا نقصان.

فتفكّرت قليلاً وقلت:

- أهو شوق للأصالة؟

- ربّما.

- أيعني إذن الاتجاه نحو الحضارة الغربيّة؟

- كلّا.

- إذن فأين توجد الأصالة؟

فأشار إلى صدره وقال:

- هنا.

فتفكّرت مرّة أخرى ثمّ قلت:

- لعلّ الأمر يحتاج إلى مزيد من المناقشة.

فقال ببراءة:

- أعتقد أنّه ينبغي أن نتناقش طويلاً.

وأعلنت إعجابي بالشاب كثيراً...[١].

لقد عبّر السارد أدبيّاً عن مسألة حضاريّة شغلت الفكر العربي طويلاً ومازالت، وهي طريقة الخروج من التخلّف وسط هذا الخضمّ الشائك من المذاهب الذي يضعنا من جهة إزاء تراثنا الزاخر الثري بالبطولات، ومن جهة أخرى إزاء هذا الغرب المتقدّم، بالإضافة إلى تنوّع الاتجاهات السياسيّة الأيديولوجيّة في واقع متردّ تهيمن عليه الهزائم. وقد صوّر نصّ الرّواية صراحة اتّجاهين بارزين هما «الشيوعيّة» و«الإخوانيّة»، وقد وردا باعتبارهما التّهمة الشائعة في الستّينات. كما طرح النصّ مسألة الأصالة وكيفيّة الأخذ عن الغرب وموقع «الأنا» في سياق هذه العمليّة الحضاريّة.

والجدير بالذكر أنّ الكاتب نجح إلى حدّ بعيد في الملاءمة بين النصّ الإبداعي الأدبيّ والفكرة الحضاريّة. فقد عبّر روائيّاً عن مواقف فكريّة مجرّدة دون أن يسقط في الأسلوب المباشر، باستثناء مواطن قليلة بدا فيها الرّاوي معبّراً عن شخصيّة المنظّر لا الأديب، كأن يقول مثلاً: «ألا يستحقّ إنشاء دولتنا العلميّة الاشتراكيّة الصناعيّة التي تملك أكبر قوّة في الشرق الأوسط، ألا تستحق [دولتنا تلك] أن نتحمّل في سبيلها تلك الآلام؟!»[٢]

لقد بدا الزمن الحضاريّ إجمالاً مراوحاً بين الزّمن التّراثي الموظّف والواقع الرّاهن بكلّ عناصره التي منها استشراف المستقبل. ومن ثمّة احتوت رواية **الكرنك** على مجموع الأزمنة التي يتكوّن منها الإشكال الحضاري.

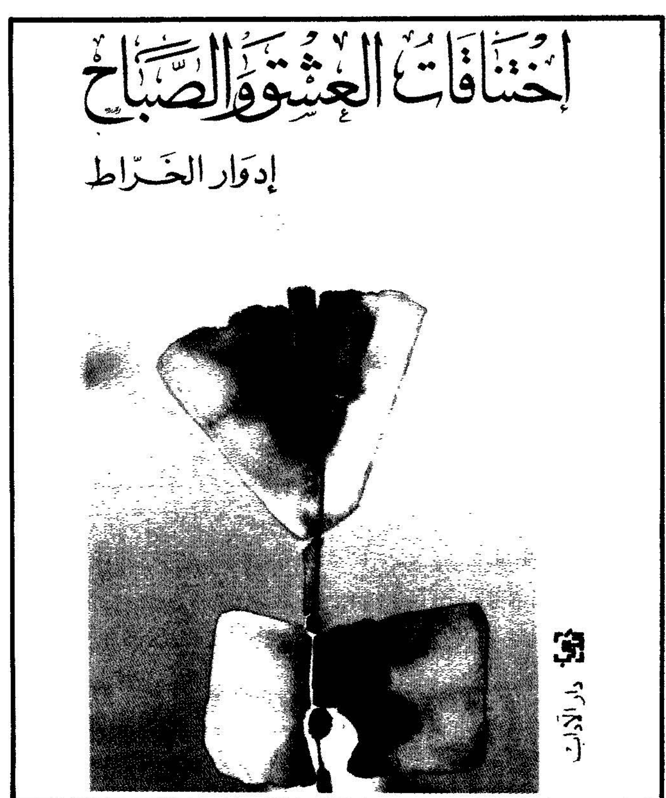
٥ - الخاتمة

احتوت رواية **الكرنك** بناء زمانيّاً مخصوصاً يتّسع لإمكانات تأويل متنوّعة، لعلّ هذا المبحث المختصر قد وقف على بعض سماتها. ذلك أنّ أزمنة أخرى قد توفّرت لم نتعرّض إليها، منها الزّمن الأسطوريّ، وقد وظّفه الكاتب لخدمة دلالات معلومة، ولاسيّما تلك التي تستوحي مجد البطولات القديمة، أو الزمن الذّاتي الذي تعاملت معه الشخصيّات سواء في شعورها بالمحاصرة داخل السجن أو بالضّيق والقلق تجاه الحاضر المعيش.

ولئن اخترنا التركيز على أصناف الزمن المذكور آنفاً في جوهر البحث فإنّ ذلك ناتج عن مبدأ تواترها وهيمنتها، وقد تجلّت لنا واضحة الحضور من خلال قراءة المتن، في حين ورد الزّمان الأسطوريّ في شكل إشارات محدودة ومثّل الزّمن الذّاتي جزءاً من علاقة الشخصيّات بالزّمان.

والملاحظ، في الجملة، ثراء هذا المتن على قصره باعتباره يحتمل وجوه تأويل مختلفة ويتضمّن درجات تعبير ارتقت به إلى جماليّة التقبّل.

تونس



(١) الكرنك، ص ١١٤ - ١١٦.

(٢) الكرنك، ص ٢٢.

٤٠ عاما على ثورة يوليو

المثقّفون اللبنانيّون
والتجربة الناصريّة...
بعد ٤٠ عاما

بعد مرور أربعين عاماً على قيام ثورة ٢٣ تموز في مصر لايزال الجدل قائماً بشأن ما حقّقته هذه الثورة من إنجازات لصالح الأمّة العربيّة. ولا يقتصر النقاش على هذه النقطة (على الرغم من تشعُّباتها) بل يطول النّاصريّة كفكر وكنهج سياسي استطاع أن يمسك بزمام الأمور العربيّة طوال عشرين عاماً ولم ينجح في تحقيق الوحدة العربيّة.

وتتعدّد الآراء في تقييم التجربة النّاصريّة وفي تحديد أسباب فشلها أو نجاحها. ويملك كلّ طرف من الأدلّة والأمثلة ما هو كافٍ في رأيه لدعم وجهة نظره في النّاصريّة.

ويعتبر البعض أنّ النّاصريّة انتهت مع وفاة عبد النّاصر لأنّها لم تكن قائمة على أسس علميّة وفكريّة سليمة، ويرى أنّها قامت أساساً على دعامتين هما شخصيّة عبد النّاصر الكارزميّة، وعواطف الشعب العربي التي تسيِّرها الشعارات الواعدة بالتحرير والوحدة والنصر.

أمّا الفريق المتحمّس للنّاصريّة (وهم ناصريُّون بالطبع) فيعتبرون أنّ النّاصريّة كتيّار سياسي لم تنته بعد.

ويردُّون أسباب الهزائم التي منيت بها الأمّة العربيّة حتّى الآن إلى سبب واحد هو عدم فهمها للنّاصريّة في الجوهر. ويعتبر هؤلاء أنّ كلّ حركات الرفض التي تتشكل في العالم العربي الآن ستكتشف بعد فترة أنّها انطلقت من داخل النّاصريّة لتصحّح مسار الأمّة العربيّة.

ويبقى اللافت أنّ فصول هذا الجدل القائم ترتسم بين أبناء الصفّ الواحد الذين ينتمون إلى خطّ قومي عربي واحد أساسه الدعوة إلى التحرير وتحقيق استقلال الأمّة العربيّة، لا بين أشخاص عروبيِّين وآخرين معادين للعروبة. لذا يبقى النقاش حادّاً والسجال مفتوحاً وهو أمر إيجابي، كما يرى البعض، يساعد على تطوُّر الفكر والبحث عن الأفضل!

تقييم التجربة النّاصريّة كان المحور الأساسي الذي أردنا التطرُّق له في هذا التحقيق. وكان أن تحدّث كُلّ كاتب في مجال معينّ (سياسيّاً، اجتماعيّاً، دينياً، ثقافياً) عسى أن نكون بذلك قد أحطنا بالموضوع من مختلف جوانبه.

جنى نصر الله

السيّد محمد حسن الأمين(*)

*** كيف ترون إلى علاقة عبد النّصر بالتنظيمات الإسلاميّة؟**

ج - بسم الله. لا يمكن اختصار علاقة عبد النّاصر بالتيّارات الإسلاميّة بأنّها علاقةٌ سلبيّةٌ أو إيجابيّة؛ فذلك وصف خارجي لهذه العلاقة التي تتّسم بالكثير من التعقيد والالتباس. وليس منشأ التعقيد والالتباس عائداً إلى شخصيّة عبد النّاصر نفسها أو رؤيته السياسيّة، كما أنّه ليس عائداً إلى الإخوان المسلمين - بوصفهم التيّار الإسلامي الأبرز آنذاك - بما هم تيّار إسلامي وبما هم جماعة ذات مشروع سياسي إسلامي.. وحسبي أن أشير إلى أنّ عبد النّاصر نفسه والضبّاط الأحرار الذين قادوا ثورة ٢٣ يوليو لم يكونوا بعيدين عن تيّار الإخوان المسلمين، وكان بعضهم منخرطاً فيه.

إنّ إشكاليّة العلاقة بين عبد النّاصر والتيّار الإسلامي تعود - في نظري - إلى الملابسات التاريخيّة الناشئة بسبب الخلاف حول مشروع حركة النهوض العربي والإسلامي بعد سقوط الدولة العثمانيّة. فقد اتّخذت فكرة النهضة في المنطقة العربيّة آنذاك اتّجاهين: أحدهما يرى أنّ النهضة يجب أن تستند إلى مشروع قومي، والآخر يرى أنّ النهضة يجب أن تستند إلى مشروع إسلامي.. وقد أعقب هذا السجال تطوّرات دوليّة استعماريّة قامت على إثرها الدولةُ القطريّة في المنطقة العربيّة، الأمر الذي أتاح الفرصة أمام التيّار القومي لطرح فكرة الوحدة القوميّة على نحو تغلّب فيه هذا التيّار على حاملي شعار إعادة تكوين الوحدة الإسلاميّة. وبدا أنّ التيّار القومي - وبعد قيام ثورة مصر بالذات - قد أخذ يتّسع ويتواصل مع حركات التحرُّر العالميّة ويجد ذاته وخصوصيّاته متواصلةً مع هذه الحركات وأهدافها. وهذا ما دفع الإسلاميّين لاعتبار المشروع القومي وعبد النّاصر بالذات تأسيساً لخروج نهائي عن المشروع الإسلامي ودخولاً في الاستقطاب السياسي والثقافي الدولي المرتكز على قاعدتي الرأسماليّة والاشتراكيّة آنذاك..

إنّ بإمكاننا، في ضوء هذه الملابسات، أن نصف العلاقة بين عبد النّاصر والتيّار الإسلامي بأنّها معقّدة وملتبسة. فهي علاقة لقاء وتفاهم على مضمون التحرُّر وتحرير الإرادة والأرض والثروات من الارتهان الاستعماري، ولكن نقطة الافتراق بينهما كانت في المنهج وفي المسار السياسي لذلك. فعبد النّاصر وجد نفسه - وهو يقود هذه الحركة التحرُّريّة - في عالم يخوض معارك مشابهة لمعركته، ووجد حليفاً دوليّاً (هو الاتحاد السوفياتي)؛ فكان لا بدّ - من وجهة نظره - أن تأخذ معركته سياقها للاندماج في هذا الوضع التحرُّري العالمي الجديد. وأمّا التيّار الإسلامي فقد رأى في هذا الاندماج وفي طرح الخيار الاشتراكي إلغاءً لخصوصيّات الإسلام بوصفه ديناً وهويّةً ومنظومةً تشريعيّةً عقيديّة شاملة، يشكّل التحلُّل من موجباتها سقوطاً في مشروع الحضارة الغربيّة.

وكان عبد النّاصر أيضاً أسيراً لضرورات السلطة وخياراتها المحدودة في ظلّ الجوّ الدولي الذي ذكرنا؛ في حين كان الإخوان المسلمون متحرِّرين من هذه الضرورات. وهذا ما ساعد على تفجير العلاقة بينهما رغم المساحة الكبيرة المشتركة التي يلتقيان عليها.

وهنا لا بدَّ من أن نلحظ الدور الدولي البريطاني - الأمريكي الذي كان يحرص على تفجير هذه العلاقة، وعدم تمكين الطرفين من تطويرها. وهذا ما ساعد على خسارة فرصة تاريخيّة، نأمل أن لا تتكرَّر ونحن نشهد فرصة مشابهة في ظروفنا الراهنة - وإنْ مختلفة بتفاصيلها - بين التيّارات الإسلاميّة والقوميّة أمام الفصول الجديدة من التحدِّيات التي نَشهدها.

*** هناك من يعتبر أنّ عبد النّاصر قد وحّد توحيداً حاسماً بين العروبة والإسلام. فما رأيكم بهذا القول؟ وهل تعتبرون أساساً أنّ هناك تعارضاً حميميّاً بينهما؟**

ج - العلاقة بين العروبة والإسلام هي العلاقة بين الدائرة الضيِّقة والدائرة الواسعة.. العروبة انتماء قومي؛ الإسلام انتماء عقائدي؛ والعلاقة بينهما تكامليّة.. والإسلام لا يُقِرُّ حقَّ الانتماء القومي، بل يؤكّده بوصفه حقيقة تاريخيّة اجتماعيّة لا يمكن تجاهلها والقفز عليها.. وأقصى ما يذهب إليه الإسلام هو الدعوة لتطوير الإطار القومي وانفتاحه: ﴿يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

«التعارض» بين العروبة والإسلام سياسيّ بشريّ، لا مفهوميّ.

وإذا كان ثمّة من خلل في مسألة «العروبة والإسلام» فإنّ هذا الخلل لا يعود إلى تعارض بين المفهومين، وإنّما يكمن في الفصل بين المشروعين.. إنّ التعارض الواقع هو بين حاملي المشروع القومي وحاملي المشروع الإسلامي؛ إنّه خلل سياسي بشري يتجاهل عناصرَ التكامل بينهما (الإسلام والعروبة).

عبد النّاصر حاول أن يشير إلى هذه الحقيقة في كلامه على الدوائر

(*) قاضي صيدا الجعفري.

الثلاث (العربيّة والإفريقيّة والإسلاميّة). والمسألة ليست في أن نوحّد بين العروبة والإسلام، ولكن في أن نعيَّن بالدّقة حقولَ الانتماء إلى كلٍّ منهما على النحو الذي يجعلنا لا نقف عند حدود عدم التعارض.. بل يدفعنا إلى اكتشاف عناصر الغنى والحيويّة التي يتوفّر عليها التكاملُ في الانتماء لكليهما في الآن نفسه.

*** قال عبد النّاصر إنَّ الاشتراكيّة هي دين الإسلام.. فما رأيكم بهذا القول؟ وهل ترون فيه مجرَّدَ توفيق بين شعبيّة الإسلام وشعبيّة الاشتراكيّة آنذاك؟**

ج - إنَّ القول بأنَّ **الاشتراكيّة** هي دين الإسلام لا يفتقر فحسب إلى الدّقة في معرفة التشريع المالي الاقتصادي في الإسلام، ولكنّه يتجاهل كذلك حقيقةً أكثر خطورة؛ وهي أنَّ الإسلام - إذا كان يلتقي في الخطوط العامّة لمفهومه للثروة وتوزيعها مع الخطوط العامّة للمفاهيم الاشتراكيّة التي كانت سائدة - فهذا لا يعني على الإطلاق أنَّ الاشتراكيّة هي الصيغة **المطابقة** للتشريع الإسلامي.

ذلك أنَّ الإسلام يحمل منظومة كاملة من العقيدة والتشريع للحياة في شتّى جوانبها. وإذا كانت العدالة الاجتماعيّة هي السمة التي تميّز التشريع الإسلامي في نظرته للاقتصاد والمجتمع، فإنَّ هذه السمة ليست ناشئة من تبني المفهوم الاشتراكي. فالإسلام على الأقلّ لا يمنع ملكيّة وسائل الإنتاج ولا الملكيّة الفرديّة ولكنه يحيطها بمنظومة تشريعيّة تحوُل دون طغيانها. ولعلَّ أفضل أطروحة إسلاميّة فقهيّة فلسفيّة تشرح مفهومَ الإسلام للثروة والمجتمع مقارناً بالتيّارات الاشتراكيّة الغربيّة ما قدّمه في هذا المجال الشهيد السيِّد محمد باقر الصدر، ولاسيّما في كتابه **اقتصادنا**، وهي تكشف عن تغاير واسع بين منطلقات الإسلام والاشتراكيّة.

على أنَّ الإسلام والاشتراكيّة يلتقيان - حتماً - في الموقف من الدور الخاصّ للنظام الرأسمالي الاحتكاري الجشع ودوره في مصادرة ثروات الشعوب. وهنا فإنَّ عبد النّاصر عندما تكلّم على الطابع الإسلامي للاشتراكيّة فإنّه كان ينطلق من هذه النقطة وينطلق من السمة المشتركة للإسلام والاشتراكيّة في السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة.

التوفيق بين الإسلام والاشتراكيّة عمّق الهوّة بين عبد الناصر والإسلاميين.

ومن هنا فإنَّ نزعة عبد النّاصر كانت نزعة «توفيقيّة» فعلاً متجاوزة لحقائق «عنيدة» لا يمكن تذليلها بمثل تلك النزعة. كما أنَّ عبد النّاصر - كما أشرنا آنفاً - كان قد التحق بالمعسكر العالمي الاشتراكي. وفي غمرة هذا الالتحاق لم ينسَ حقيقة كون المنطقة مسلمة، فمضى يعمل على **التوفيق** بين النزعة الاشتراكيّة والإسلام. ولعلَّ هذه النقطة بالذات هي التي عمّقت الهوّة بين عبد النّاصر والإسلاميّين الذين اعتبروا إضفاء طابع الشرعيّة الإسلاميّة على الاشتراكيّة تصرُّفاً خطيراً يتعدّى حدودَ سلطة الحاكم والدولة ويجعل من الإسلام مادّة تبرير لما هو غير إسلامي.

*** هل تعتقدون بوجود آراء أو مواقف في المشروع النّاصري تفيد في حلّ المشكلات الطائفيّة والمذهبيّة الضاربة اليوم في أقطار الوطن العربي؟**

ج - في المشروع النّاصري الذي أدرك بعمق خطر التمحور الطائفي والمذهبي في الوطن العربي أكثرُ من مفصل نوعي لمواجهة هذا الخطر. وقد عمل عبد النّاصر في هذا المجال على جبهتين متكاملتين:

١ - لقد أعطى لمشروعه القومي مضموناً تحرّرياً على النحو الذي يدفع جميع عناصر الأمّة ومكوّناتها للانخراط في حركة التحرُّر القومي انطلاقاً من أنَّ الانخراط في هذا المشروع هو الكفيل بتذويب العناصر العائقة، من تعصُّب مذهبي وطائفي.. أي أنّه وضع هدفاً مشتركاً لجميع المذاهب والطوائف، وراهن على أنَّ الانخراط في هذا المشروع سوف يدفع الأمّة إلى تلمُّس عناصر التماسك في شخصيّتها وتجاوز العوائق التي تحول دون انتصارها في هذه المعركة؛ فقد عمل على توحيد الأمّة في مشروع سياسي تحرّري. وهذا الرهان مايزال في نظرنا هو الأهمّ ونحن نتطلّع إلى كسر العوائق الطائفيّة والمذهبيّة.

٢ - وعمل إلى جانب ذلك، وباهتمام خاصّ، على إقامة **مؤسَّسة للحوار المذهبي** بين المسلمين. فقد أوعز بتأسيس «دار التقريب» في مصر، وكانت تضمّ عدداً من كبار علماء المذاهب الإسلاميّة. كما وجّه نفوذَه باتّجاه الاعتراف بالمذهب الشيعي الجعفري الاثني عشري بوصفه أحد المذاهب الإسلاميّة الأساسيّة، واتّخذ شيخ الأزهر - وكان آنذاك الشيخ محمود شلتوت رحمه الله - قراراً بهذا الشأن. ومعنى ذلك أنَّ عبد النّاصر قد شجّع النزعات التوحيديّة والتقريبيّة القائمة لدى بعض علماء الأزهر. وكان لهذا الدور أهمّية بالغة.. ونحن اليوم - أمام تحدّيات الخلاف الطائفي والمذهبي في المنطقة العربيّة والعالم الإسلامي - نعترف لعبد النّاصر بأنّه كان سبّاقاً في هذا المجال بين كلِّ القيادات التي تسلّمت السلطة في هذه المرحلة. ولا بدَّ لنا ونحن نواجه هذه التحدّيات من العودة إلى نهج عبد النّاصر التوحيدي وإلى تلمُّس منطلقاته بهذا الشأن، ولاسيّما نظريّته التي تقوم على أنَّ وحدة الأمّة - طوائفَ ومذاهبَ وأقطاراً - لا يتمّ نسجها إلّا على إيقاع نضالها المشترك (أي انخراط صفوفها في معركة

تحـرُّر واحدة). ولا شيء كـالنضال المشـترك يمكن أن يـرمِّم الشروخ العميقة في كيان أمّة أو شعب. ومنطلق عبد النّاصر في هذا المجال منطلق إسلامي في العمق. فـالإسلام وحّـد الأمّة عن طـريق دفعها إلى الجهاد ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾. وفي هذا المفصل تكمن الأهميّة البالغـة للقاء العـروبيّين والإسـلاميّين. ولا أظنّ أنّ التكامل المنشـود واجدٌ طـريقه إليهـا بالحـوار والجدل فحسب، بـل بالانخراط الحقيقي في النضال المشترك أمام التحدّيات المشتركة.

كريم مروّة(*)

*** بعد مرور ٤٠ عاماً على ثورة ٢٣ يوليو لايزال الجدل قـائماً لتحـديد الإنجـازات التي قدَّمتهـا هذه الثـورة إلى العالم العـربي. ويتخطّى البعض هذه الإشكاليّة ليسأل عـمّا بقي من النّاصـريّة كتيّـار سياسي وفكـري؟ فما هـو رأيك في هاتين المسألتين؟**

ـ يكثر الحديث في هذه الأيّام في وسائل الإعلام العربيّة عن ثورة ٢٣ يوليو، بمنـاسبة مـرور ٤٠ عامـاً على قيـامها. وتتعـدّد الآراء في تقويم هذه الثورة والموقع الذي تحتلّه في حـركة التحـرّر والتقدُّم التي شهدتها البلدان العربيّة خلال نصف القرن المـاضي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ماذا بقي من النّـاصـريّة كتيّـار سياسي وفكـري؟ وما هي الآفاق التي تنتظر مثل هذه الحركة إذا كانت بقاياها موجودة فعلاً؟

لن أتسرّع في الحكم. ولكنّني لا أستـطيع إلّا أن ألحظ أنّ التيّـار الذي اصطلحنا على إعـطائه صفـة التيّار القـومي في حركـة التحرّر والتقدّم العربيّة ـ والنّاصريّة هي أبرز تعبيراته وأكثرهـا غنى، وأكثرهـا تـأثيراً في وعي الجـماهيرـ هـذا التيّار قـد ضعف إلى حدٍّ تكـاد بقايـاه تكون عاجزة عن إعادة إنتاجه من جديد، في صيغته القديمة المتناقضة، كتيّار قائم بذاته، قادر على النهـوض بأعبـاء المهـمّات المـطروحة أمـام الحركة الوطنيّة الشعبيّة في البلدان العربيّة. وقد يكون من الصعب، في الـظروف الراهنـة، مجـرّد التفكـير بـإمكـانيّـة تجـديـد هـذا التيّـار وتطويره.

فما الذي أدّى بهذا التيّار إلى هذا الوضع؟

بـالاستناد إلى مـا شهدنـاه ونشهـده من تـردٍّ خـطير في الأوضـاع العـربيّة العـامّة في المجـالات السياسيّـة والاقتصـاديّة والاجتـماعيّـة والثقافيّة والروحيّة والأخلاقيّة، فإنّه يمكن القول، من غير مبالغة، بأنّ ما قدَّمته الحركة النّاصـريّة كبـير جدّاً وعميق جـدّاً في مضمونـه، لكن ذلـك كان في المـرحلة الأولى من قيامهـا. ذلك أنّ هـذا الحجم الكبير من المنجـزات لم يصمد أمـام التجربـة. والسبب في ذلك لا يعـود، فقط، إلى ارتكـاب أخطاء كبـيرة في الممارسـة، ولا إلى النتـائـج التي أدّت إليها هذه الأخطاء من خيبات؛ بل يعود، كـذلك، إلى الفكـر الذي استندت إليه هذه الحركة وتيّـارها. فهـذا الفكر لم يكن قـادراً على تحديد دقيق وواقعي لطبيعة المرحلة، ولم يكن عـلى معرفـة دقيقة بالواقع الموضوعي وبالإمكانات الماديّة والبشـريّة. وهـو الأمر الـذي جعـل هذا الفكـر عاجـزاً عن تحديـد المهـمّات بشكـل مـوضـوعي، ودفعه، في الاتجاه المغاير للوقائع، اتجاه الوهم والمغـامرة.

> النّاصريّة كتيّار سياسي وفكري لا تتوفَّر فيها الآن شروط إعادة إنتاج النهضة التي تميَّزت بها في مراحلهـا الأولى بسبب التغيير الجوهـري في الـظروف الـداخليّـة والإقليميّة والدولية.

وقد يبدو في ذلك شيء من التعسُّف في الحكم على حركة عـظيمة بمستوى الحركة النّاصريّة، ولاسيّما أنّ الشعارات التي طرحها الرئيس الـراحـل جمـال عبـد النّـاصرـ شعـارات الـوحـدة والحـريّـة والاشتراكيّة ـ قد حرّكت الملايين في دنيا العرب، في كافّة أقـطارهم، وخلقت حركة كفاحيّة بالغة القوّة والتأثير، واستند إليها عبد النّاصر لتـوجيـه ضربـات كبيرة إلى مـواقـع النفـوذ الأجنبي وإلى كبـار البـورجوازيّـين، ومـلّاكي الأراضي الإقـطاعيّـين، بشكـل خـاص. وخلقت هذه الحركة، بدورها، أملاً كبيـراً كان مفقـوداً في السابق، بتحرير الأرض الفلسطينيّة من الاغتصاب، وتحرير الثروات القـوميّة من القـوى التي تستثمرهـا لغير صـالح الأمّـة والقـوى التي تبـدِّدهـا وتهـدرها، وتحقيق الـوحدة القـوميّة المنشـودة. إلّا أنّ هـذه الحـركـة سرعان ما اصطدمت بوقائع أكبر من إمكاناتها، فـتراجعت فترة، ثمّ راوحت مكانها فترة أخرى، ثمّ دخلت تدريجيّاً في الهزيمة التي أتاحت لقـوى الردّة الـرجعيّة أن تستعيـد مواقعهـا المفقودة أو المـتراجعة (في السلطة وفي المجتمع وفي مؤسَّسة الدولة)، ثمّ بدأت أزمتها العميقـة التي أدّت بنا إلى القول بـأنّ بقاياها تكـاد تكون عـاجزة عن إعـادة إنتاجها، في صيغتها القديمة، أو حتّى تجديدها.

وأتوقّف هنا لأشير إلى أنّ الشعارات قـد تكون في لحظة تاريخيّـة معيّنـة صحيحـة بـالكـامـل، من حيـث المبدأ والهـدف. إلّا أنّ

(*) مفكر ماركسيّ

الشعارات وحدها لا تكفي لإنشاء حركة، ولتحقيق هدف. إذ لا بدَّ أن يترافق طرح الشعارات الصحيحة مع تحديد أقرب إلى الصحّة للمرحلة التاريخيّة داخليّاً، ودوليّاً، وتحديد أقرب إلى الدقّة لموازين القوى ولمستوى وعي الجماهير، واختيار أقرب إلى الواقعيّة لوسائل الكفاح. وهي أمور لا يمكن أن تتحقّق إلّا إذا توفّر الفكر العلمي القادر على تأمين هذه المستلزمات، والقادر على الحساب الدقيق الممكن لكلّ الاحتمالات بما في ذلك احتمالات الهزيمة، والعمل - في حالة وقوع الهزيمة - على خلق آليّة حقيقيّة لإعادة الأمور إلى نصابها في فترة لاحقة من الزمن.

هذا تماماً ما قصدته عندما تحدّثت عن الخلل الذي لم يعط النّاصريّة القدرة على الاستمرار بعد أن أدّت الأخطاء التي ارتكبت باسمها، وتحت شعاراتها العظيمة، إلى الهزائم المعروفة التي لانزال نعيش نتائجها المدمّرة.

أستخلص من ذلك بأنَّ النّاصريّة كتيّار سياسي وفكري لا تتوفّر فيها الآن شروط إعادة إنتاج النهضة التي تميّزت بها في مراحلها الأولى، بسبب هذا التغيير الجوهري في الظروف الداخليّة والإقليميّة والدوليّة. ولست أريد، هنا، أن أقفل الباب أمام إمكانيّات قد تخلقها هذه الظروف ذاتها، أي إمكانيّة أن تقوم حركة جديدة تستعير من التاريخ الماضي بعض تجاربه، وتتعامل مع الوقائع الجديدة بنهج مختلف. فهل هذا ممكن؟ هل تتوفّر شروطه؟

*** إذا عدنا إلى التجربة النّاصريّة بحدّ ذاتها، فما هي برأيك أسباب الخلل التي أدّت إلى فشلها؟ وهل كان بإمكان عبد النّاصر أن يتلافاها؟**

- يرى البعض أنَّ غياب الديمقراطيّة كان الأساس. وإذ أوافق على أنَّ موضوع الديمقراطيّة هو عنصر مهمّ من عناصر الخلل في التجربة النّاصريّة إلّا أنّني لا أعتبره الأساسي، بإطلاق. ذلك أنَّ بعض البلدان التي سلكت طريقاً آخر للتطوّر غير الطريق الذي سلكته مصر، قد حقّقت النجاح دون أن تكون الديمقراطيّة هي أساس الحكم فيها، وأساس العلاقات داخل المجتمع. وقد يبدو في ما أقول تقليل من أهميّة الديمقراطيّة في عمليّة التحرُّر والتقدُّم في البلدان المتخلِّفة. كلّا، ليس هذا بالضبط ما أريد استنتاجه! فما أرمي إليه فقط هو عدم تضخيم عنصر من عناصر الخلل التي تترك تأثيراتها السلبيّة على مجرى التطوّر في بلداننا العربيّة، على حساب عناصر أخرى. ولست بحاجة لأن أضيف إلى ما يُكتب عن أهميّة الديمقراطيّة في بلداننا العربيّة على مختلف المستويات، وإنْ كنتُ أودُّ في هذه المناسبة أن أشير إلى أنّنا بحاجة إلى صياغة فهم صحيح أكثر دقّة، وأكثر تطابقاً مع ظروف بلادنا، لقضيّة الديمقراطيّة ولتطبيقها، في الدولة وفي مؤسّساتها وفي المجتمع، بشكل عام. فكثرة الكلام عن الديمقراطيّة وعن المواصفات التي لا تنطبق عليها في بلداننا - مقارنةً مع البلدان الأكثر تطوّراً - تترافق مع التعجيز والقفز فوق الواقع الموضوعي؛ وهذا ما يجعل هذه الديمقراطيّة أقلّ قدرة على التحقُّق وأبعد منالاً.

وليس هذا بالطبع ما يريد أن يصل إليه أحد ممَّن يتحدّثون عن الديمقراطيّة. ومع ذلك فلا بدَّ من القول بأنَّ فقدان الديمقراطيّة بمعناها الواسع في المجتمع وفي الدولة - كما برزت في التجربة النّاصريّة، وفي المجتمع المصري - يُشير إلى خلل خطير في هذه التجربة. فالحديث الذي كثر آنذاك عن إعطاء الأولويّة للديمقراطيّة الاجتماعيّة على حساب الديمقراطيّة السياسيّة كان خاطئاً في جزء كبير منه. وأساس هذا الخطأ هو مواجهة الديمقراطيّة الاجتماعيّة بالديمقراطيّة السياسيّة وكأنّهما لا تلتقيان. فمن غير الصحيح القول بأنّه لا مجال لتحقيق التحوّلات الاجتماعيّة إلّا في ظلّ القمع السياسي، وفي غياب الديمقراطيّة السياسيّة. فتلك محاولة بالغة الخطورة إذا ما جرى الإقرار بها كجزء من فكر، وكجزء من تجربة سياسيّة في الحكم. وهي المعادلة التي من خلالها نشير إلى الخلل في موضوع الديمقراطيّة في التجربة النّاصريّة.

> الخطأ هو مواجهة الديمقراطية الاجتماعيّة بالديمقراطيّة السياسيّة وكأنّهما لا تلتقيان.

إلّا أنَّ هناك عناصر أخرى لا تقلّ أهميّة في إحداث الخلل في التجربة النّاصريّة، لا بدّ من التوقّف عند بعضها بإيجاز. وأستعين هنا بالتجربة الاشتراكيّة الفاشلة كمنطلق لنقد التجربة النّاصريّة. فقد أخذت النّاصريّة - مثل التجارب القوميّة الأخرى في بلادنا، بمنطلقاتها وهياكلها وأشكال التنظيم فيها، وكثير من الفكر والممارسة - من هذه التجربة الفاشلة بالذات. وأودُّ أن أقول بأنَّ الخلل ليس في الشعارات التي طُرحت، ولا في المهمّات من حيث الأساس، ولا في الاشتراكيّة كفكر وكخيار للتطوُّر؛ بل إنَّ الخلل هو في هذا الفكر الذي لم يستطع، رغم ما ادّعاه من علم، أن يكون علميّاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي أنْ يستند إلى العلم لمعرفة الواقع بهدف تغييره وتحويله.

*** كيف برز - في رأيك - الطابع غير العلمي في الفكر النّاصري «ممارسة وتجربة»؟ وقد يفيد إعطاء بعض الأمثلة هنا.**

- سنأخذ بعض الأمثلة، ونبدأ بالشعار الأكبر، شعار الوحدة

القوميّة. فمن الواضح أنّ الرئيس عبد النّاصر قد استند في طرحه شعار الوحدة العربيّة إلى مشاعر الجماهير العربيّة، من جهة؛ واستند، من جهة ثانية، إلى حاجة البلدان العربيّة الموضوعيّة للوحدة، في إطار خطّة للتنمية، قائمة على التكامل، تستخدم فيها الثروات القوميّة التي تُهدر وتبدّد في غير صالح الأمّة، وعلى أساس النضال لتحرير الشعب الفلسطيني من الاغتصاب والاحتلال ومساعدته في إقامة دولته المستقلّة لتكون جزءاً من دولة الوحدة. ولئن كان طرحُ هذه المهمّة الكبيرة قد استنفر حركة جماهيريّة واسعة فهو قد استنفر، في المقابل، القوى المعادية داخليّاً وإقليميّاً ودوليّاً، وهي قوى كثيرة، وإنْ اختلفت وتناقضت مصالحها. لذا كان من المفترض أن يكون هناك وعي حقيقي لصعوبة هذه المهمّة، وعدم الاكتفاء بدغدغة مشاعر الجماهير في طرحها ومن ثمّ الدخول في مغامرة التجارب غير الناضجة في ظروفها وفي قواها وأدواتها (كتجربة الوحدة بين مصر وسوريا رغم الإغراءات الكبيرة، والمشاعر المتفجّرة، والأحلام والآمال التي كانت معقودة عليها). إلاّ أنّ ما حصل آنذاك كان العكس تماماً لما كان يُفترض أن يحصل. فقد أُهدرت الطاقات الماديّة والبشريّة في معارك لم تكن متوفّرة فيها لا إمكانيّات الصمود ولا حتّى إمكانيّات تحقيق جزء من أهدافها. فالمهمّ ليس البدء بالمعركة فحسب؛ وإنّما المهمّ أيضاً وضع خطّة لكيفيّة الاستمرار بها وتوفير شروط نجاحها، وعدم وضع الجماهير أمام حالات الإحباط واليأس التي تولّدها الهزائم عادةً، في ظلّ هستيريا الشحن الغريزي للمشاعر وتوليد الأوهام الكبيرة حول إمكانيّة النصر. هذا مَثَلٌ يشير إلى خلل كبير لا في تحديد المهمّة، ولا في تحديد الشعارات، وحسب، بل في وضع الخطّة الحقيقيّة الواقعيّة لتحقيق هذه الشعارات والمهمّات كذلك.

وإذا أخذنا مَثَلَ بناء الدولة في عهد عبد النّاصر فإنّنا نلاحظ أنّ التجربة النّاصريّة قد خلطت مفهوم الدولة بمفهوم السلطة، ووحّدت بينهما بشكل تعسّفي؛ وهذا ما جعل الدولة المصريّة ـ وهي من أعرق الدول في العالم ـ مهدّدة بالتفكّك. فسيطرة الجهاز البيروقراطي على الدولة ومؤسّساتها آنذاك من مواقع السلطة التي كانت عسكريّة بالأساس، اتخذت شكلاً أوحى وكأنّنا أمام إعادة صياغة مفهوم جديد للدولة تختلف عن مفهومها العلمي المتعارف عليه قديماً وحديثاً. فعلى الرغم من المحاولات التي تقوم بها السلطة عادة لتحويل الدولة ومؤسّساتها لصالحها، فإنّ على الدولة أن تظلّ قادرة، بثباتها واستقرارها، على أن تتخذ طابعاً معيّناً، نسبيّاً، من الاستقلاليّة إزاء السلطات المختلفة التي تتعاقب، وإزاء الطبقات الاجتماعيّة التي تمثّل مصالح متناقضة. إلاّ أنّ ما حصل في مصر أيام عبد النّاصر قد اتخذ منحى خطيراً انعكس في التأثير الذي تركه تطوّر الدولة على المجتمع بشكل عام. فتوقّف التطوّر الذي كان من الممكن أن يؤدّي إلى تكريس مجتمع مدني في مصر، وحلّ مكانه مجتمع غير مستقرّ ومفكّك، ومعرّض، كما نشهد اليوم، لهزّات ولأنواع من الصراعات الحادّة التي تجعل اللاّاستقرار هو الطابع المميّز لهذا المجتمع. وأمّا المجتمع المدني في دولة مستقرّة فيتميّز بثبات لا تهزّه كلّ تناقضات المجتمع وصراعاته. وهو يقوم على عمودين أساسيّين: الدولة ومؤسّساتها المتميّزة باستقلاليّتها النسبيّة، والمجتمع الأهلي الذي تزدهر فيه الديمقراطيّة بوجود مؤسّسات أهليّة متعدّدة غنيّة بالتنوّع. ولم تفلح كلّ المحاولات التي بُذلت من قِبل النّاصريّة لمعالجة هذا الخلل، عبر توحيد المجتمع بشكل قسري، من خلال طرح شعارات عدّة، من نوع وحدة قوى الشعب العامل، وإزالة الفوارق بين المشاركين في الإنتاج، وإزالة الفوارق بين الطبقات وسوى ذلك من شعارات لا علاقة لها بالواقع... فهذه الشعارات لا تعبّر عن واقع الحال بل هي كانت تُتخذ على غرار ما كان يجري في التجربة السوفياتيّة، بشكل إرادي، في حين أنّها لا تقرّر فيها الإرادة، بسبب موضوعيّتها وبسبب الحاجة لأيّ تغيير فيها إلى توفّر شروط ضروريّة لا تتوفّر إلاّ بزمن ضروري....

وفي مجمل هذه الأمور تتداخل عناصر الخلل في التجربة النّاصريّة مع التجربة السوفياتيّة ولاسيّما أنّها أخذت منها الكثير، فوقعت بما وقعت به التجربة الأساس، رغم أنّ النتائج هنا تأخّرت في بروزها.

تلك كانت بعض النماذج لعناصر الخلل التي أشرت إليها آنفاً، وهي موجودة في كلّ التجارب التي تولّدت عن التيّارات الأخرى في الوطن العربي، دون استثناء. ذلك أنّ من الظلم الزعم بأنّ هناك في الوطن العربي، تجربة أكثر ارتقاء من التجربة النّاصريّة. ولعلّ الصحيح هو العكس. فالتجربة النّاصريّة هي أكثر هذه التجارب غنى، رغم ما أصابها من فشل. والواقع أنّ جميع التيّارات وتجاربها تتساوى في الفشل وإنْ اختلفت مستويات وجود وتأثير عناصر الخلل التي أشرت إليها، يستوي في ذلك التيّار القومي المحافظ، والتيّار القومي المتجدّد ذو النزعة الاشتراكيّة، والتيّار الاشتراكي الماركسي، والتيّار الديني. وهذا الأخير يقدّم نفسه، اليوم، بديلاً لهذه التيّارات ولكن من مواقع الخلل نفسها، وبطريقة أكثر حدّة من السابق. إذ هو يكرّر، بشكل فظّ، كلّ أخطاء التيّارات السابقة؛ فضلاً عمّا يحمله من نزعة تسلّطيّة، من جهة، ومن اعتماده على تحريك الغرائز البسيطة والمشاعر الدينيّة، من جهة ثانية. وهو ما نحذّر منه مثلما حذّرنا من كلّ محاولة ايديولوجيّة، أيّاً كان نوعها

ومصدرها، لقراءة الواقع، وفي بناء حركات التغيير على أوهام مضخّمة، وشعارات لا علاقة لها بالواقع.

توصّل عبد الناصر، بعد هزيمة حزيران، إلى مستوى قريب من تبنّي الفكر الاشتراكي العلمي مطعّماً بالإسلام وتراثه الحضاري.

*** من الملاحظ أنّك استندت أكثر من مرّة إلى التجربة الاشتراكيّة لتفسّر بعض مظاهر الخلل في التجربة النّاصريّة. فهل تعتقد أنّ الفشل هو القاسم المشترك الذي يجمع بين التجربتين، أم أنّ هناك قواسم إيجابيّة أيضاً؟**

- الإشارة في حديثي إلى العلاقة بين التجربة النّاصريّة والتجربة السوفياتيّة لا تحمل فقط الجانب السلبي الذي نشهده الآن كما شهدنا نماذج عنه في السابق، بل هي تحمل، إلى جانب ذلك، تأكيداً على أنّ الخلل في التجربة الاشتراكيّة السوفياتيّة الفاشلة يحمّل أصحابها، وأصحاب التيّارات التي قلّدتها، مسؤوليّة الإساءة إلى الاشتراكيّة، فكراً وتطبيقاً. ولستُ هنا، بالطبع، ممّن يعتبرون أنّ الفكر الاشتراكي كلّه صحيح، وأنّ التجربة، فقط، هي الغلط. لا، قطعاً. إنّما أريد أن أقول بأنّ الاشتراكيّة من حيث الأساس، كما جاء في كتابات ماركس وانجلز، تحمل بذور الحلول لمأساة الإنسان التي تستمرّ منذ فجر التاريخ. إلاّ أنّها ليست، ولا يمكن أن تكون، فكراً جامداً، جاهزاً، يمكن العودة إلى نصوصه في أيّ وقت، وفي أيّ مكان، للأخذ منها. بل هي بحاجة إلى إغناء دائم، وإلى تجديد، وإلى ربط حيّ وعميق بكلّ ما تقدّمه الاكتشافات العلميّة من معطيات، وما تقدّمه أحداث التاريخ من وقائع...

الإشارة، إذن، إلى التجربة السوفياتيّة ترمي إلى القول بأنّ من أخذ منها واقتدى بها، إنّما أخذ من تجربة ليست اشتراكيّة، وكرّر، من خلال الاقتداء بها، عناصرَ الخلل التي أودت بهذه التجربة، فأودى ذلك بتجربته. وأضيف بأنّه يوجد، برغم كلّ هذه الجوانب السلبيّة في أخذ التجربة النّاصريّة عن التجربة السوفياتيّة بعضَ فكرها وبعض نماذج تطبيقها، عنصر ريادي في هذه التجربة. إذ إنّها رفضت الخيار الرأسمالي، ولو من حيث المبدأ، وحاولت أن تشقّ طريقاً آخر جديداً، معادياً للرأسماليّة بكلّ صورها، وبكلّ بشاعات الاستغلال والقهر للإنسان والشعوب المرتبطة بها، حتّى ولو لم تنجح في ذلك.

وإذا ما قفزنا فوق الجانب السلبي وتوقّفنا عند الجانب الإيجابي في هذه العلاقة بين التجربتين فإنّنا سنجد أنّ عبد النّاصر قد حاول منذ وقت مبكر أن ينظر إلى حركته بالذات وإلى الحركة العربيّة، بشكل عام، كجزء من حركة أوسع وأكثر شمولاً أدّى إلى قيامها وتطورّها على الصعيد العالمي ليس فقط قيامُ الاتحاد السوفياتي على أساس الاشتراكيّة (وما بشّرت به ثورة أكتوبر) بل ما أدّى إليه انتصارُ الاتحاد السوفياتي في الحرب العالميّة الثانية من تكوين منظومة اشتراكيّة من عدّة دول في عدّة قارّات. ذلك أنّ عبد النّاصر قد أدرك بحسّه السليم أنْ لا آفاق أمام حركة التحرُّر الوطني العربيّة ومجمل الحركات الشبيهة بها في العالم الثالث ما لم ترتبط بهذا الجسم الدولي الكبير. وهو قد انطلق من أنّ الشعارات التي طرحها هذا الجديد، والفكر الذي استرشد به، تُشكّل النقيض الكبير للعالم الرأسمالي الذي يضع كمهمّة أساسيّة أمامه تقاسم العالم ودوله واستعمارَها والتحكُّم بها عسكريّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً. وفي هذا الحسّ والوعي المبكر عند عبد النّاصر لهذه الحقيقة التاريخيّة ما يشير إلى العنصر النوعي الجديد الذي تميّز به فكر عبد النّاصر وحركته. وقد توصّل عبد الناصر، بعد هزيمة حزيران، إلى مستوى قريب من تبنّي الفكر الاشتراكي العلمي مطعّماً بالإسلام وتراثه الحضاري. وطرح على هذا الأساس، ومن هذا الموقع المتقدّم في فكره، الاشتراكيّة العربيّة كشعار للتحقيق وفق هذه الخصوصيّات. ولكنّه حورب من الرجعيّة العربيّة، ومن القوى الدينيّة المحافظة. كما حورب من قِبل الكثير من الماركسيّين والشيوعيّين العرب، وغير العرب، باسم الدفاع عن نقاوة الماركسيّة، أو باسم الدفاع عن النموذج العالمي المعمّم للاشتراكيّة: النموذج السوفياتي؛ علماً بأنّ عبد النّاصر كان قد تحوّل في أواخر أيّامه إلى رمز عالمي للعداء للامبرياليّة، استندت إليه الحركة الشيوعيّة العالميّة، في مؤتمرها الذي عقد في موسكو في صيف ١٩٦٩، للدعوة إلى عقد مؤتمر عالمي للقوى المعادية للامبرياليّة، وهو مؤتمر سرعان ما جرى التخلّي عنه فور وفاة عبد النّاصر.

بمقدار ما كان عبد النّاصر يتجه نحو الاشتراكيّة كان عداؤه يزداد للشيوعيّين في مصر، أوّلاً، وفي البلدان العربيّة، عموماً.

وهنا لا بدّ من التوقّف عند التجربة المريرة في العلاقة غير الطبيعيّة التي نشأت بين عبد النّاصر والحركة الشيوعيّة. فبمقدار ما كان عبد النّاصر يتجه نحو الاشتراكيّة كان عداؤه يزداد للشيوعيّين في مصر، أوّلاً، وفي البلدان العربيّة، عموماً. وكان يستنفرهم بهذا العداء لاتخاذ مواقف معارِضة لبرنامجه ولخطّه لا من موقع التقييم المختلف لمهمّات المرحلة، بل

من موقع ردّة الفعل الدفاعيّة في مواجهة موقفه العدائي لهم. بكلام آخر، لم يكن للفكر ولا للسياسة، لا عند عبد النّاصر ولا عند الشيوعيّين، مكان حقيقي في هذه الحالة الغريبة التي نشأت بين الحركة الشيوعيّة والحركة النّاصريّة. وهي لم تؤدِّ، في ضوء التغيُّرات التي حصلت فيما بعد، إلى حلّ حقيقي لها بل كان كلّ ذلك مصدراً لحالة تدميريّة في مجمل الحركة الوطنيّة العربيّة لاتزال آثارها ماثلة حتّى الآن.

أمّـا فيما يتعلّق بـالتطوّر الـذي برز في فكـر عبـد النّـاصر بـاتجـاه الاقـتراب أكثر من الاشـتراكيّة ومحـاولة إدخـال أفكـارهـا إلى الحركـة العـربيّة، فيـظهر واضحـاً وجود ثـلاثة عنـاصر من الخلل هنا أيضـاً. أما الخلل الأول فهو ما خلّفه الخطأ في الفكر الاشتراكي السائد في نموذجه السوفياتي الـذي جرى تعميمه على العالم بما في ذلك على بلداننا العربيّة وعلى الشيوعيّين والوطنيّين العرب. وهذا ما ترك تأثيره المباشر عـلى ما سُمّي بالفكر الاشتراكي الذي جرت الاستعانة به من قبـل النّـاصريّة وسواها من التيّارات القوميّة العربيّة. ذلك أنّ التشـويه في هـذا الفكر الاشتراكي السائد المعمّم قد مارسَ فعله في هذه التجارب الطريّة العود فأحدث فيها الخلل قبل أن يصل هذا الخلل في التجربة الأمّ إلى نهايته ونهاية التجربة.

أمّـا الخلل الثاني فيتمثّـل في الحركـة الشيوعيّـة في البلدان العربيّـة التي لم تستطع بفعل هذا الفكر السائد والتزامها بـه أن تصبح جـزءاً فاعلاً في الحركة الوطنيّة الأشمل وتؤثّر فيهـا. وقد أدّى هـذا الجمود في الحركة الشيوعيّة ـ برغم كلّ ما قامت به هذه الحـركة من نضـالات وتضحيـات ومعـارك وبـطولات في شتّى المجـالات، وبـرغم دورهـا الـريـادي في طـرح أفكـار راديكـاليّـة للتحـرُّر والتقـدُّم، بـاسم الاشتراكيّة ـ إلى بقـائها في مـواقع التـأثير الأدنى، وفي مـوقع العـزلة، وحتّى في موقع الصدام مع التيّارات الأخرى.

قـد تكون المـرحلة تتطلّب بنـاءً اقتصاديـّاً على أسس رأسـماليّة مفتـوحة عـلى احتمالات تـطوّر لاحقة غـير واضحة الآن.

الخلل الثـالث يكمـن في الحركـة النّاصـريّة والبعثيّـة والقوميّـة، بشكل عام، وهي حركة قد كانت أسيرة فكر، هو في جانب أساسي منه ماضوي سلفي، برغم محاولات التجديد والتطوير للدخول إلى العصر؛ إذ لم تستـطع هذه الحـركات أن تتحـرّر من الجانب المثـالي الـلاواقعي الرومانسي في تعاملها مع الواقع ومع المهمّات، فاصطنعت بذلك معارك جانبيّة، وخاضت بشكل خاطئ معارك كبرى وأدّت بفعل الدور الذي لعبته في السلطة وفي المجتمع إلى العديد من الكوارث والهزائم.

وإذ أتوقَّف عند هـذه العلاقـة بهذا القـدر البسيط من الإشارات فلكي أنبّه إلى أنّ الأزمة الحاليّة التي تـواجهها كـلّ التيّارات الـطامحة إلى التغيير في الوطن العربي هي أزمة كبيرة تتفاقم عـلى الدوام وتبلغ ذروتها. وهي في جوهرها أزمة فكر عاجز عن معـرفة الـواقع معـرفة علميّة. وهو بفعل هذا العجز غير قادر على تحقيق المهمّات المطروحة أمام بلادنا في هذه المرحلة من تطوّرها للتحرُّر من السيـطرة الأجنبيّة المباشرة وغير المباشرة ولتحقيق التنمية الاقتصـاديّة ـ الاجتماعيّة عـبر تحـرير الـثروات القوميّـة وتحقيق الشكـل التـاريخي المـلائم للوحـدة القوميّة. وفي هذا السياق تبرز أهميّة المراجعة النقديّة للماضي من أجـل إعادة صياغة صحيحة للفكر من خلال تحريره من كـلّ ما اقـترن به من تشـويهات ومن سلفيّـة ومن خروج عـلى الواقـع وخصوصيّـاته، وسوى ذلك. وأستطيع أن أقول بدون تردُّد إنّ الأفق الذي نستـطيع أن نتصوَّره في المرحلة المقبلة وفي دعوتنا إلى نهضة عربيّة جديـدة إنّما يتحقّق بإعادة صياغة فكرنا القـومي العربي عـلى أساس اشـتراكي. ذلك أنّ الاشتراكيّة عندما تتحرَّر من الأخطاء التي سادت خلال الفترة السابقة، ومن الجمود ومن النموذج الواحد، وعندما تعود إلى العلم بمصـادره الحقيقيّة وبحـركة تـطوّره، تصبح عنـدهـا هي أفق الحـلّ لأزمتنـا ومعضلاتنـا كلّها. وحـذار، في هذا السيـاق، من التبسيط. فتبنّي الفكـر الاشـتراكي لا يعني، بـالضرورة، وضـع خـطّة لبنـاء الاشتراكيّة. ولا يعني ذلك، قطّ، أنّنا قد بلغنا مـرحلة الحلول؛ فقد لا تأتي هذه الحلول رغم صحّة الشعارات والحسـابات. وقـد يكون كلّ ما لـه علاقـة بالاشـتراكيّة في البناء الاقتصادي بعيداً. بل قـد تكون المرحلة تتطلّب بناءً اقتصاديّاً على أسس رأسماليّة، مفتوحة على احتمالات تطوّر لاحقة غير واضحـة الآن، وعلينا أن نـتابع بحثهـا. ومثـالنـا الـرابـع هنـا هـو مشروع لينـين في السيـاسـة الاقتصـاديّـة الجديدة...

*** إذا انتقلنا إلى الوضع الراهن في العالم العربي حيث تجري مفاوضات التسوية لإيجاد «حلّ» لقضايا الشرق الأوسط، فـإنّنا نسـأل عن تقييمـك الارتجاعي لاستعداد عبد النّاصر للتعاطي مع مشروع روجرز؟**

ـ العودة إلى مشروع روجرز لتبرير ما يجري حـالياً في مفـاوضات السـلام يـذكّـرني بهـذه العـادة التي تتكـرَّر في بلداننـا العـربيّـة وهي جزء من فكر ثـابت قائم عـلى العودة إلى المـاضي والقياس عليـه من أجل معالجـة قضايـا راهنة لم تعـد لها عـلاقة بهـذا الماضي في شروط تكوّنها التاريخيّة. فعلى سبيل المثال قـال البعض، انطلاقـاً من حرب الخليج، بأنّ صدّام حسين هو بسمارك العـرب وهدفـه توحيـد الأمّة

العربيّة بالقوّة. هذا كلام لا علاقة له بالتاريخ ولا بالحاضر وفيه فهم خاطئ لما جرى في القرن الماضي في أوروبا؛ وهو نقل اعتباطي لتجربة جرت في بلدان أخرى مختلفة في نشأتها وتكوينها عن بلداننا في هذا الزمن، وبعد مرور أكثر من قرن ونصف قرن. إنّ مشروع روجرز عُرض على العرب الذين عانوا من هزيمة عسكريّة وسياسيّة بالغة الخطورة لم يخسروا فيها أرض فلسطين فقط بل أجزاء كبيرة من أرض سوريا ومصر كذلك. ويومها طرح عبد النّاصر شعار إزالة آثار العدوان. وهو شعار استند فيه إلى موضوع أساسي هو تعزيز مواقع الأنظمة التي كانت تسمّى تقدميّة، من جهة؛ وأراد، من جهة ثانية، تطوير حركة المقاومة الفلسطينيّة وفق إيجاد تسوية مرحليّة في ظلّ موازين قوى ليست لصالح الدول العربيّة المهزومة، ويمكن أن تسهم في إعادة ترتيب الأوضاع العربيّة بشكل أفضل ممّا بدت، ولاسيّما بعد وقوع الهزيمة. ولم يكن في الواقع، في مشروع روجرز ما يشير إلى إمكانيّة واضحة للتسوية. بل إنّ ما كان مطروحاً هو مبدأ البحث بالتسوية التي رفضتها المقاومة الفلسطينيّة وجماهير واسعة غاضبة على الأنظمة بسبب الهزيمة، جماهير مشدودة إلى الثورة الفلسطينيّة كرد فعل على الهزيمة، مؤمّلة بالكفاح المسلّح كطريق للتحرير أسوة بما كان يجري في ڤيتنام واستناداً إلى الاتحاد السوفياتي والحركة الثوريّة العالميّة.

لا بدَّ من الربط بين مسألتين أساسيّتين: الأخذ بالواقع كما هو، والبقاء في موقع الطموح الحقيقي لتغيير هذا الواقع.

ومن الصعب التنبؤ بما كان سيحصل بالضبط لو جلس العرب أيام عبد النّاصر على مائدة المفاوضات. فذلك أمر غير قابل للبحث لأنّه لم يحصل ولم تتوفّر ظروف قيامه، بل حصل عكسه، في ذلك التاريخ. ومات عبد النّاصر في قلب المأساة التي تمثّلت بالمجازر ضد الفلسطينيّين في الأردن والانشقاق الخطير الذي حصل ليس فقط بين الأحزاب والتيّارات السياسيّة بل في صفوف الجماهير العربيّة كذلك.

المقارنة إذن غير صحيحة، وكلّ محاولة لتكرار التاريخ غالباً ما تكون ذات طابع حافل بالسخرية لأنّها محاولة غير واقعيّة وغير مبرّرة.

المهمّ الآن في موضوع المفاوضات الانطلاق من الوقائع القائمة بشرط ألّا تصبح جزءاً منها لأنّنا عندئذ نفقد موقعنا في حركة التغيير. لا بدَّ إذن من الربط بين مسألتين أساسيّتين: الأخذ بالواقع كما هو وعدم تجاوزه والقفز فوقه، والبقاء في موقع الطموح الحقيقي لتغيير هذا الواقع والتمسُّك بالقضايا والأهداف المبدئيّة، لأنّ الفصل بين هاتين المسألتين غالباً ما يؤدّي إلى نتائج تدميريّة. فلا التمسُّك بالمبادئ وحده يكفي لتغيير الواقع لأنّ مثل هذا التمسُّك يصبح عندئذ هروباً إلى الأمام وقفزاً فوق ما هو موضوعي والوقوع في أسر الإرادويّة. كما أنّ البقاء في أسر الوقائع ليس حلّاً لأنّه سيفقدنا ارتباطاً بأهدافنا ومطامحنا في التغيير. ولا شكَّ أنَّ المعادلة صعبة ولكن لا خيار لنا سوى الأخذ بها.

نجاح واكيم(*)

*** كيف تنظر إلى النّاصريّة بعد مرور ٤٠ عاماً على ولادتها؟ وما هي المنجزات التي استطاعت برأيك أن تحقّقها لمصر والعالم العربي وأن تميّزها عن سواها من حركات التحرُّر العربي؟**

- النّاصريّة هي مرحلة هامّة من حركة التحرُّر العربيّة التي بلغت ذروتها مع الرئيس الراحل جمال عبد النّاصر. وأهمّ ما حقّقه عبد النّاصر كان تحويل الفكرة أو الحلم بالتحرُّر والوحدة إلى مشروع استراتيجي قابل للتنفيذ. فقبل عبد النّاصر كانت هذه الأفكار أو الأحلام - سواء عبّر عنها الشارع العادي أو حركات المثقّفين - لاتزال تدور في إطار الخيال أو التبشير. وأمّا مع عبد النّاصر، فقد تحوّلت إلى مشروع وباتت تكتسب مضموناً حقيقيّاً وواقعيّاً. ولا بدّ من إعطاء بعض الأمثلة هنا لتوضيح الصورة.

التحرُّر قبل عبد النّاصر كان مدموجاً بالسعي لنيل الاستقلال وإعلان الدولة. جاء عبد النّاصر ليكتشف بالرؤية وبالتجربة أنّ هذا الاستقلال لا يعني شيئاً إذا لم ترافقه عمليّة تحوُّل في البناء الاقتصادي عبّر عنها بمشروع التنمية المستقلّة.

كما أنّ الاستقلال لا يعني شيئاً إذا لم ترافقه رؤية جديدة لواقع النظام الدولي ووضع خطّة لمواجهة قوى الاستعمار على أساس جديد. وانطلاقاً من هذا كانت فكرته الأساسيّة التي عبّر عنها في **فلسفة الثورة** بما أسماه بالدوائر الثلاث والتي طوّرها لاحقاً في جبهة حركة التحرُّر العربيّة الخاصّة بالعالم الثالث وجعلها على علاقة وثيقة بالاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي.

الاستعمار في عصر الرأسماليّة لم يكن مجرَّد استعمار عسكري وسياسي واقتصادي بل كان استعماراً نفسيّاً وثقافيّاً أيضاً، أي أنّه كان تشويهاً في البنى الاجتماعيّة. وهو ما عبّر عنه عدد من المفكّرين

(*) عضو مجلس النوّاب اللبناني، ومفكّر ناصري.

كسمير أمين واسماعيل صبري عبد الله فأجمعوا على أنّ مجتمعاتنا ليست في حالة تخلُّف بل في حالة تشوُّه، إذ إنّ الاستعمار لم يمنع التطوُّر بل شوَّهه. جاء عبد النّاصر بمشروع يهدف إلى إحداث تحوُّل اجتماعي يعيد إلى التطوُّر مساره الطبيعي. ويمكن أن نتحدَّث عمَّا أحدثه في مصر وحدها في هذا الإطار، فنسأل كم كان حجم الطبقة العماليّة في مصر قبل عبد النّاصر، وكيف كان شكلها وتكوينها ومواصفاتها؟ وكيف أصبحت بعد ذلك، بعد عشر سنوات من الثورة، أي عام ١٩٦٢؟ لذا أستطرد هنا لأؤيِّد المتفائلين الذين يرون أنّ التردِّي الحاصل في مصر لن يبلغ المدى الذي يريده الاستعمار، إذ كيف يُمكن أن يلغوا طبقة عمّاليّة بعد مرور ٢٢ سنة على وفاة مؤسِّسها؟

في الزراعة مثلاً، لم يكن في مصر إقطاعٌ بمعناه الأوروبي. بل كان هناك نمط معينٌ من الإقطاعيّة خاصّ بنا. جاء عبد النّاصر بمشروع إصلاح زراعي لا يهدف إلى تطوير الإنتاج الزراعي فحسب، بل إلى تحويل شريحة اجتماعيّة كبيرة هي الفلاّحين من طبيعة ومضمون معينٌ إلى طبيعة ومضمون معينٌ آخر.

مَن منّا كان يجرؤ قبل عبد النّاصر أن يفكِّر في التأميم ـ وكلُّنا يعرف ماذا جرى لمصدِّق في إيران عندما فكَّر بمثل هذا الأمر؟ التأميم أصبح اليوم من البديهيّات، إلاّ أنّه كان في زمن عبد النّاصر من المعجزات.

*** إذن كيف تردّ على الذين يعتبرون أنّ عبد النّاصر لم يكن اشتراكيّاً؟**

ـ نلاحظ أنّ بعض إخواننا الكنسيّين في الاشتراكيّة ـ الماركسيّة يعتبرون أنّ عبد النّاصر ليس اشتراكيّاً، أو أنّ اشتراكيّته ليست الاشتراكيّة العلميّة الثابتة.. إلخ. وهم ينطلقون في حكمهم هذا معتمدين على مواصفاتهم الخاصّة بالاشتراكيّة التي يريدون تطبيقها على تجربة أخرى ومرحلة تاريخيّة أخرى وشعب آخر.

في عهده حقَّقت مصر أعلى معدّلات التنمية في العالم وفي عهده أيضاً أُزيلت الفوارق بين الطبقات ووُزِّعت الثروة الوطنيّة على فئات الشعب.

إذا كان صحيحاً أنّ الاشتراكيّة تعني التنمية وإزالة الفوارق بين الطبقات ومنع استغلال الإنسان للإنسان فأعتقد أنّ عبد النّاصر كان اشتراكيّاً. ففي عهده حقَّقت مصر أعلى معدّلات التنمية في العالم وبلغت نسبتها ٦,٣٪. وفي عهده أيضاً أُزيلت الفوارق بين الطبقات ووُزِّعت الثروة الوطنيّة على فئات الشعب.

وهذا يبدو واضحاً إذا ألقينا نظرة سريعة على الوضع الاجتماعي الاقتصادي الذي كان سائداً قبل عبد النّاصر وكيف أصبح في عهده!

وقد يُصرّ البعض على أنّ هذه السياسة ليست نابعة من اشتراكيّة عبد النّاصر، بل مبنيّة على مفهوم رأسماليّة الدولة. إلاّ أنّي أقول إنّ هذا الوصف ليس دقيقاً. وأعطي مثلاً آخر هنا: ففي سنة ١٩٧٠ كانت ديون مصر القصيرة الأجل لا تتعدّى المئة مليون دولار، وكانت مصر قويّة اقتصاديّاً، كما كانت كلّ سلعة تُباع على أراضيها هي من إنتاجها الخاص. بعد خمس سنوات من وفاة عبد النّاصر بلغت ديون مصر القصيرة الأجل ٧ مليارات دولار؛ ودخلت مصر نادي الدول العاجزة عن الوفاء بفوائد ديونها.

*** وماذا تقول في اتّهام عبد النّاصر بالديكتاتوريّة؟**

ـ يأخذ البعض على عبد النّاصر أنّه كان ديكتوريّاً وأنّ مصر لم تعرف الديمقراطيّة في أيّامه. أسأل هنا أيّ ديمقراطيّة يقصدون؟ إذا كانت الديمقراطيّة الليبراليّة بمفهومها الغربي فأنا أوافقهم على أنّ عبد النّاصر لم يكن ديمقراطيّاً. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا أيّ ديمقراطيّة كان يريد الشعب؟ وهل كان يوافق على الديمقراطيّة الليبراليّة، أم أنّه كان يريد ديمقراطيّة من نوع آخر؟

إنّ الشعب العربي كان ضدّ الديمقراطيّة الليبراليّة بمعناها الغربي الذي كان مطبّقاً في مصر أيّام الملك فاروق، بدليل أنّ الشعب المصري وقف مع عبد النّاصر ضدّ حكم فاروق الفاسد. وإذا أردنا أن نفهم ديمقراطيّة عبد النّاصر فلا بدّ أن نراها في ضوء نقطة مركزيّة هي التحرُّر الوطني أو التحرُّر القومي بما استلزمه من تحويل في البنى الاجتماعيّة الاقتصاديّة والثقافيّة. فعبد النّاصر لم يزجّ ٣٠ مليون مصري فقط في العمل السياسي، بل زجَّ عالماً عربيّاً كاملاً لم يكن معنيّاً لا بالحياة السياسيّة ولا حتّى الوطنيّة.

لقد خلق عبد النّاصر لدى الجماهير العربيّة وعياً بواقعهم السياسي فهو لم يفرض على أحد أن يكون ضدّ الاستعمار، ولكنّنا كنّا جميعاً بحماس مع عبد النّاصر ضدّ الاستعمار. اليوم هناك استياء عام من الوضع الذي وصلت إليه الأمّة العربيّة. ويعتبر بعضنا أنّ هذه هي أسوأ مرحلة في تاريخنا العربي. أنا أقول إنّ هذا ليس صحيحاً. فقبل عبد النّاصر كان وضعنا سيّئاً إلى هذا الحدّ وربّما أكثر إلاّ أنّنا لم نكن نعي ذلك. ولولا الوعي الذي ولّده عبد النّاصر في داخلنا لكنّا قبلنا بكلّ شيء، واعتبرنا مثلاً أنّ احتلال اسرائيل لجزء من أراضينا أمر طبيعي مادمنا نملك الكثير منها.

عبد النّاصر جعلنا نعرف معنى وجود اسرائيل في هذه الأمّة، ومعنى الاستعمار وأساليب مواجهته. كلّ هذا هو نتيجة الوعي الذي بثّه عبد النّاصر في داخلنا.

وأعود للفكرة التي انطلقنا منها وهي الديمقراطيّة لأستشهد بما حصل معي في ندوة نُظِّمت حول النّاصريّة. ففي النقاش الذي تلا مداخلتي، قال أحدهم «إنَّ عبد النّاصر أخطأ عندما لم ينظِّم الحزب الطليعي وعندما اختلف مع الأحزاب التقدميّة والقوميّة». قلت له إنّك تسأل السؤال وتخطئ في الواقع! نعم حصل اختلاف ولكن علينا أن نسأل من الذي بدأه ولماذا؟ ومع احترامي للشيوعيّين فإنَّ عبد النّاصر لم يكن هو من فتح المعركة معهم بل هم الذين فتحوا المعركة معه. فقبل أن نحمِّل الخطأ لعبد النّاصر علينا أن نحمِّل الخطأ للذين لم يروا أبعاد معركة عبد النّاصر ضدّ الاستعمار. وهذا الأمر ينطبق على البعثيّين وحركة القوميّين العرب كذلك.

كُتب على عبد النّاصر أن يحارب هذا العالم ما فوق القومي بأداة ما دون قبليّة هي نحن!

عبد النّاصر كان رجلاً عسكريّاً جاء إلى السلطة حيث كانت تنتظره مئات المشاكل التي تحتاج إلى حلّ. حاول أن يعتمد على هذه الأحزاب لتكون طليعة الجماهير. فكان أن خُذلت هذه الجماهير وخَذلت نفسها أيضاً. وعندما قرّر عبد النّاصر أن ينشئ الحزب الطليعي كانت نكسة ١٩٦٧. فلم يكن عندها من الممكن أن نطلب من عبد النّاصر أن يترك المعركة والبناء وإعادة البناء ويهدر كلّ طاقاته في بناء هذا التنظيم.

ما أريد أن أقوله من كلّ ما تقدّم، إنَّ عبد النّاصر هو أكثر رجل فرضت عليه معارك متشابهة ومعقّدة في آن معاً. خاضها جميعها بشكل «ماكن». هُزم، هذا صحيح. ولكن عندما يخوض المرء عمليّة تحوُّل تاريخيّة كبيرة يتعرّض لهزائم. وأنا لا أقول إنّ عبد النّاصر لم يخطئ، فهو ليس الكنيسة بالنسبة لي. ولكن علينا أن نرى الواقع بموضوعيّة ونحلِّل أسباب الهزيمة.

في عهد عبذ النّاصر كانت الدول الاستعماريّة قد تجاوزت المرحلة القوميّة إلى مرحلة ما فوق القوميّة. وكُتب على عبد النّاصر أن يحارب هذا العالم ما فوق القومي بأداة ما دون قبليّة هي نحن! فنحن لانزال نخوض معارك مسلم ـ مسيحي ونقتل على الهويّة. بشعبٍ كهذا خاض عبد النّاصر معركة ضدّ أعظم قوى العالم.

عبد النّاصر هو أكثر رجل ظُلم في التاريخ سواء بطبيعة المعارك التي فرضها عليه أعداؤه أو بجهلنا لحقيقة عبد النّاصر.

وإذا قرأنا خطاب عبد النّاصر في قمّة دول عدم الانحياز التي انعقدت في مصر عام ١٩٦٢، نلاحظ بوضوح أنّ رؤية هذا الرجل لطبيعة النظام الدولي وتحوُّلاته المحتملة وموقع العالم الثالث فيه، كانت رؤية بعيدة وعميقة وواقعيّة. وأنا أعتقد أنّ عبد النّاصر كان التعبير الأكثر وضوحاً وإشراقاً وصواباً عن حركة التحرّر الوطني العربي في العالم الثالث بأسره في مرحلة معيّنة من مراحل تطوُّر هذا النظام العالمي. إلّا أنّ عبد النّاصر هو أكثر رجل ظُلم في التاريخ سواء بطبيعة المعارك التي فرضها عليه أعداؤه أو بجهل القوى التي كان يعبِّر عنها، أي بجهلنا لحقيقة عبد النّاصر. وفي الواقع، فإنّ ما أسّسه عبد النّاصر لانزال نحن في بداياته.

*** بعد مرور ٤٠ عاماً على الثورة النّاصريّة، و٢٢ عاماً على وفاة عبد النّاصر، نلاحظ أنّه لم يبق شيء من النّاصريّة كتيّار سياسي قومي وعروبي يجمع أقطار هذا الوطن العربي تحت أهداف مشتركة أقلّها تحرير الأراضي المحتلّة. فما هي برأيك أسباب ذلك؟ وهل تعتقد أنّ النّاصريّة لفظت أنفاسها الأخيرة؟**

ـ عندما قامت الثورة البورجوازيّة في فرنسا في القرن الماضي، وبلغت مداها مع نابليون الذي هاجم أوروبا وحقّق انتصاراً عظيماً ضمّ على أثره كلّ أوروبا تحت سيطرته، استجمعت قوى الإقطاع قوّتها وانقلبت على نابليون فهزمته عسكريّاً وأعادت نظام الملكيّة إلى فرنسا. عندها ظنَّ الإقطاعيُّون أنّهم أحرقوا الثورة الفرنسيّة؛ إلّا أنهم عندما نظروا وراءهم وجدوا أنَّ قصورهم هي التي كانت تحترق. فالبذرة التي زرعها نابليون في كلّ أوروبا (المهيَّأة لذلك أساساً) أنبتت نبتاً صالحاً!

وأنا أعتقد أنَّ الذين يعتبرون أنّهم حرقوا عبد النّاصر سيكتشفون بعد وقتٍ قليل أنّهم هم المهزومون وأنَّ قصورهم هي التي تحترق لأنَّ عبد النّاصر كان تعبيراً أميناً عن مرحلة في التطوُّر التاريخي لشعوب العالم الثالث.

ومع احترامي الشديد للثورة اللينينيّة في الاتحاد السوفياتي، فأنا أعتقد أنَّ بداية زوال عصر الرأسماليّة في هذا العالم يمكن أن نؤرِّخ لها بثورة عبد النّاصر أكثر مما يمكن أن نؤرِّخ لها بثورة عظيمة مثل

ثورة أوكتوبر في الاتحاد السوفياتي، لأنّ العالم الثالث هو المدى الحيوي للرأسماليّة.

صحيح أنّنا مهزومون. إلاّ أنّ أولئك الذين هزمونا سيرون أنّ عبد النّاصر فرّخ في قصورهم. وفي ظلّ الحديث عن قيام نظام متعدّد الأقطاب قوامه أميركا، أوروبا، روسيا، الصين، اليابان، أتوقّع أن يقوم صراع ثنائيّ الأقطاب بين الشمال والجنوب (وهو ما بشّر به عبد النّاصر) وسيكون العالم الثالث هو القوّة الرئيسيّة في عالم الغد الذي كان بطله بدون جدال عبد النّاصر.

*** تتحدّث عن التحوُّلات الإيجابيّة التي ستجري في عالمنا العربي وكأنّنا خارجون من معركة جديدة مع العدوّ رافعين رايات النصر، في حين أنّ الواقع مغاير لذلك تماماً. وها نحن الآن قد دخلنا في مفاوضات للتسوية وتقسيم المنطقة بيننا وبين الاسرائيليّين. فكيف ترى أنّ ناصريّة جديدة ستفرّخ في بلادنا؟**

ـ إذا نظرنا إلى ما حقّقه عبد النّاصر نظرة سطحيّة فإنّنا نقول إنّ كلّ شيء قد انتهى. عبد النّاصر بشّر بولادة نظام سياسي عالمي جديد، فحتّى الأنظمة التي كانت تدّعي التقدميّة ملتحقة بالملوك، وها إنّ التاج الذي سقط عن الرأس تركّز على الكتفين وبدل الشيخ الفلاني أصبح هناك العقيد العلاني.

أنا لا أنكر أنّ هناك أشياء كثيرة تغيّرت بعد وفاة عبد النّاصر وأنّ مصر ركبت عجلة الانفتاح وارتبطت بالرأسماليّة، إلاّ أنّ هناك مسائل وثوابت، برأيي، من المستحيل إزالتها، أهمّها الوعي الشعبي الذي صنعه عبد النّاصر والذي لايزال موجوداً حتّى يومنا هذا.

من خلق هذاالوعي بحالة الرفض سوى عبد النّاصر؟ فالوعي بضرورة التحرُّر الوطني لا يمكن أن يسلبه أحد منّا. يمكن أن يسلبوا منّا قطعة أرض أو يُحقّقوا مكسباً ضدّنا، إلاّ أنّ أحداً لا يستطيع أن ينتزع منّا هذا الوعي وهذه الروح. وهذه ليست مسألة بسيطة بل بالغة الأهميّة.

بعد وفاة عبد النّاصر شعرنا بتعبٍ وإحباط كبيرين ولاسيّما أنّنا كنّا معتمدين عليه في حالات الربح والخسارة، وفجأة وجدنا أنفسنا من دونه. ولّد هذا الإحباط لدينا نزوعاً باتّجاه المعارك السهلة. كانت هذه فترة قصيرة جدّاً استدركنا بعدها أين أصبحنا من دون عبد النّاصر. وأنا أرى اليوم حالة رفض واسعة في كلّ الشارع العربي، وهي تعبير عن إعادة تأسيس لناصريّة أكثر شمولاً لا تعتمد على هذا العملاق الذي اسمه عبد النّاصر بل على فكره ومبادئه. ونحن قادمون الآن على مرحلة ستكون فيها النّاصريّة الظاهرة الوحيدة، لا في العالم العربي بل في دول العالم الثالث ككل.

وتأكيداً على كلامي أقول إنّ الصين اليوم التي تشهد تحوُّلاً اقتصاديّاً لارأسماليّاً وغير خاضع لجمود البيروقراطيّة الحزبيّة، تتّبع بالضبط ما تكلّم عنه وبشّر به عبد النّاصر في مجال التنمية المستقلّة.

أعود لأقول لو كان عبد النّاصر رجل كاريسما فقط وظاهرة جاءت من خارج التاريخ فإنّه يُمكن عندها القول إنّ عبد النّاصر الذي مات قد انتهى. إلاّ أنّ عبد النّاصر كان تعبيراً أميناً عن ضمير شعب وأمّة تسعى للتحرُّر والتطوُّر والبقاء.

*** إذا سلّمنا جدلاً أنّ حالة الرفض في الشارع العربي هي تعبير عن إعادة تأسيس لناصريّة جديدة، فكيف نفسّرُ إذن التيّارات الأصوليّة التي ظهرت في غير بلدٍ عربي، وهي تنطلق من مرجعيّة ومعتقد مختلفين جذريّاً عن الناصريّة؟**

ـ قد تُفاجئين إذا قلت لك إنّ القسم الأساسي من هذا التيّار هو ناصري بمعنىً ما. قبل عبد النّاصر وبعده كانت هناك حركات إسلاميّة، إلاّ أنّ معظمها كان يدعو للتعامل مع الاستعمار ومحاربة عبد النّاصر. وكانت تلقى دعماً ماديّاً من الدول الغربيّة ومن الرجعيّات العربيّة كالسعوديّة لتحقيق هذه الغاية. وأمّا اليوم فإنّ الحركة الإسلامية، إذا صحّت التسمية، مناهضة للاستعمار بغالبيتها الساحقة.

بعد عبد النّاصر سقط المشروع السياسي العربي التحرُّري كما سقطت مشاريع اقتصاديّة واجتماعيّة أخرى، وبتنا ننسحب إلى دفاعات وقوقعة داخليّة. هذه القوقعة التي ندافع بها عند آخر موقع لنا هو التمايز الحضاري أو عدم التبعيّة الحضاريّة للاستعمار، نسمّيها الإسلام. من هنا أقول وبكلّ صدق إنّني أؤيّد هذه الحركات الإسلاميّة، إلاّ أنّني أعتقد في الوقت نفسه أنّها لا تكفي لأنّ الدفاع وحده لا يصنع مشروعاً. وبمعنى آخر فإنّ الحركة الإسلاميّة هي تعبير عن حالة دفاع في مواجهة الغزو الاستعماري الجديد، وهي بذلك تعكس احد وجوه النّاصريّة وتعبّر عنه، ولكنّه تعبير قاصر في مرحلة هزيمة. وحتّى يكون لها فعل تاريخي مؤثّر فإنّها يجب أن تنتقل من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم. أي يجب أن تُعلن مشروعها السياسي، الاقتصادي، الاستراتيجي... إلخ. وعندها سترى أنّ مشروعها يتطابق مع المشروع النّاصري وينطلق من الأسس التي وضعها عبد النّاصر بالذات. وأمّا إذا ظلّت في القوقعة فلا بدّ أن تنتهي وتموت. عندها سيعود الشعب إلى طرح الأسئلة في كيفيّة ردّ الغزو عنّا. وأي سؤال يُطرح في هذا الإطار سيجد جوابه ضمن

التجربة النّاصريّة، تجربة حركة التحرُّر العربيّة. وكلّ من يحاول أن يتجنّب تلك التجربة يقع في «المهوار» أو يختنق في القوقعة.

أنا لا أنكر أنّنا الآن دخلنا إلى قوقعتنا الحضاريّة، لأنّنا لسنا قادرين على أن نبدع أيّ جديد. ونحن بهذه الطريقة نحمي أنفسنا على الأقلّ، إذ كي نبدع أيّ جديد لا بدّ أن نحرّر أنفسنا، وحتّى نحرّرها لا بدّ أن نهاجم، وحتّى نهاجم لا بدّ أن يكون لنا مشروع سياسي اقتصادي اجتماعي... وأفضل مشروع يجيب على كلّ هذه الأسئلة والتطلّعات هو المشروع النّاصري. لذا لا أرى أنّ الحركة الإسلاميّة نقيض للنّاصريّة بل هي تعبير أوّلي عن جانب من جوانبها.

أرى أنّ الحركة الإسلاميّة نقيض للنّاصريّة بل هي تعبير أوّلي عن جانب من جوانبها.

لا شكّ أنّنا في مرحلة تختلف ظروفها عن الظروف السائدة في الخمسينات وإن كانت القضايا الأساسيّة التي حاولت النّاصريّة أن تجيب عليها لاتزال كما هي. لذا ما نحتاجه اليوم هو تغيير في التكتيك لا في الطرح.

أيّام عبد النّاصر كنّا ناصريّين تابعين، لم يكن لدينا مشروع خاصّ، وأمّا اليوم فعلينا أن نضع مشروعاً متجدّداً في ظروف هذا العالم المتغيّر. ومشروعنا سيكون ناصريّة متجدّدة. فالنّاصريّة أيّام عبد النّاصر كانت تواكب التطوّرات السياسيّة وتتجدّد في ضوء ما تفرضه عليها الظروف المحيطة. نقطة ضعفنا اليوم هي أنّنا لم نجد بعدُ طريقنا نحو تجديد النّاصريّة وتجديد سيرنا فيها. نلاحظ اليوم وجود ناصريّين أصوليّين يستعيدون الناصرية بحرفيّتها وتكتيكاتها، ونرى في المقابل من يحرّف النّاصريّة على ذوقه. فهناك حرفيّة وتحريف. ولكن ليس هذا هو المطلوب، بل المطلوب إعادة دراسة لواقع النّاصريّة الجديد بشكل واقعي وعلمي، ومن ثمّ مزاوجة الدراسة مع التجربة التاريخيّة الهامّة الصالحة للمستقبل؛ أي أنّنا بحاجة إلى وقفة جادّة نحدّد من خلالها التكتيكات التي تتطلّبها المرحلة الراهنة، من دون أن نغيّر في جوهر النّاصريّة. وعندها نستطيع أن ننتقل من حالة التردّي إلى حالة النهوض. وأعتقد أنّ هذه مسؤوليّتنا لا مسؤوليّة عبد النّاصر.

*** نجاح واكيم حين ترشّح إلى الانتخابات النيابيّة كان معروفاً بأنّه ناصريّ وقد نجح يومها في الانتخابات. هل تعتقد أنّ المشروع النّاصري يمكن أن يعيدك مجدّداً نائباً في البرلمان؟(*)**

ـ أقولها عن قناعة، أعتقد أنّ الناس اليوم هم ناصريّون أكثر من العام ١٩٧٢. ولكن بأيّ معنى؟

عام ١٩٧٢ كان اللبنانيّون يقبلون من نجاح واكيم أن يقول لهم أنا ناصري فقط. وأمّا اليوم وبعد مرور عشرين عاماً محمّلة بالمصائب والنكسات فيسألك الناخب: أنت ناصري ولكن كيف؟ ما هو موقفك فعلاً من قضيّة إعطاء اسرائيل مياه الليطاني؟ ما هو موقفك من موضوع التضخّم؟ الشركة العقاريّة؟ التخصيص... إلخ. أي أنّ الشعب لم يعد يكتفي بالتعميم والعناوين العريضة، فهو بحاجة إلى أن نجيبه على كلّ تساؤلاته بالطرح والسلوك. فإذا أجبت فإنّي أعتقد أنّ نجاح واكيم سيحصل على أصوات أكثر من تلك التي حصل عليها عام ٧٢. فالشعب اللبناني لم يعد يقبل لا الغباء ولا التزييف «النّاصري»، وليس كل من قال أنا ناصري أصبح ناصريّاً. وهذا برأيي دليل وعي وليس دليل تحوّل عن الإيمان بالتجربة.

منح الصلح(**)

*** ما هو برأيك الدور الذي لعبه المثقّفون في الثورة المصريّة. وكيف تنظر إلى علاقة هذا المثقّف بالسلطة في عهد عبد النّاصر؟**

ـ الثورة المصريّة هي في الأساس تحالف بين مؤسّسة الجيش التي اصطدمت بالامتيازات والحدود التي كان يضعها النظام الملكي المصري في وجه انطلاقة الشعب، وبين الشعارات والأفكار العامّة التي كانت سائدة في بيئة المثقّفين المصريّين. هذا التحالف بين الجندي (أو الضابط بتعبير أصحّ) وما يمثّل، والشعار السائد بين المثقّفين هو الذي صنع الثورة إلى حدٍّ بعيد. بهذا المعنى يُمكن القول إنّ الثقافة موجودة في أساس الثورة. وأبرز المثقّفين السياسيّين في ذلك الزمن هم أولئك المتحلّقون حول الطليعة الوفديّة أي مجموعة المثقّفين والنوّاب الجدد في حزب الوفد المتأثّرين بالفكر اليساري، إضافة إلى قادة حزب مصر الفتاة وشباب التيّار الإسلامي. هؤلاء هم باختصار المثقّفون الأكثر صلة بالسياسة العمليّة والأكثر دفعاً للقوى الحيّة للقيام بحركة ما ضدّ النظام. وضبّاط النظام هم بشكل أو بآخر تلامذة هذه التيّارات الثلاثة. ولا يجوز أن نغالي في إعطاء

(*) طُرح السؤال قبل أن يفوز الأستاذ نجاح بالانتخابات النيابيّة (أيلول ١٩٩٢) عن مقعد الروم الأرثوذوكس في بيروت.

(**) مفكر قومي ورئيس إدارة دار الندوة في بيروت.

أهميّة للحركات الشيوعيّة والاشتراكيّة العلميّة والكتّاب الليبراليّين في عمليّة الثورة التي قامت في مصر.

وعلى أيّ حال لا يعني هذا بالضرورة أنّ الثورة كانت تملك ثقافة راقية بالمعنى الصحيح ولاسيّما أنّه لم يكن هناك تعمّق أو تجذّر أو أصالة حقيقيّة في بيئة الثورة (وإن كان الأمر لا يخلو من وجود أفراد مميّزين على هذا الصعيد). فعندما انتشرت الثورة وتيّاراتها المنظّمة (أو غير المنظّمة) في البلاد العربيّة كانت توجد آنذاك حركات سياسيّة أكثر أصالة وعمقاً وتجذّراً في مجتمعاتنا. وكان النّاصري يأتي من حيث ثقافته الوطنيّة في الدرجة الثانية أو الثالثة. وكانت المدارس السياسيّة الأخرى كالبعثيّة والشيوعيّة والليبراليّة الديمقراطيّة تنظر إلى الحركة النّاصريّة كحركة غير مستوفية الشروط النظريّة والعقائديّة. وكانت قد بدت في ذهن هؤلاء حركة بدائيّة إلى حدٍّ ما على الرغم من حرارة اندفاع أعضائها وتجاوب الجماهير معها وتمثيلها حقائق أصيلة في الناس كالنزوع إلى الوحدة العربيّة والتمرُّد على الامتيازات المتناقضة مع فكرة المساواة.

*** نعرف أنّك قابلت الرئيس الراحل غير مرّة، فما هي نظرتك كمثقّف إلى عبد النّاصر؟**

- بالإضافة إلى الرأي الذي كوّنته عن مسيرة الحكم النّاصري والحركة النّاصريّة في موقفها من الثقافة والمثقّفين، فقد كانت لي لقاءات مع الرئيس جمال عبد النّاصر تمثّل جوانب من تجربة مثقّف ذات طابع شخصي ومغزى عام.

فقد التقيته للمرة الأولى على هامش مؤتمر تضامن الشعوب الأسيويّة الافريقيّة المنعقد في القاهرة عام ١٩٥٧. ولم تترك هذه المقابلة التي عقدها مع الوفد اللبناني - وكنت أحد أعضائه - أثراً كبيراً في نفسي سوى أنّ الرئيس المصري مدرك كلّ الإدراك لأهميّة الدور العربي والمصري بالذات في تلك الفترة. وشعرت أنّه يحسّ بأنّ عالماً جديداً يُولد، وأنّ من لا يواكب هذه المرحلة مواكبة صادقة يبقى خارج حركة التاريخ. لاحظت اهتمامه بلبنان الإعلامي وبالموقع السوري الذي كان قد بدأ يوثّق علاقته به باتجاه التّحادي.

فلمّا وجدته أمامي بقامته التاريخيّة والمعنويّة والماديّة لم أكد أجد الكلمات!

المرّة الثانية التي التقيته فيها كانت في دمشق على أثر قيام الوحدة. كنّا في صميم الاحتفالات وفي زيارة لقصر الضيافة. كان يخرج إلى الشرفة ليحيّي الجماهير المحتشدة ويعود ليمضي دقائق مع كلّ وفد زائر. وكنت مع مجموعة من القوميّين منها برهان دجاني وعصام عاشور وأكرم عبد الرحيم وسواهم. حدثت لي حادثة تمثّل نظرة المثقّف القومي لعبد النّاصر في تلك اللحظة التاريخيّة. وهذه الحادثة هي أنّنا كنّا اتفقنا قبل اللقاء أن أقول أمامه كلمة مختصرة. فلمّا وجدته أمامي بقامته التاريخيّة والمعنويّة والماديّة لم أكد أجد الكلمات! فتكلّم غيري. والسبب هو أنّي قلت لنفسي: «ها أنا أمام رجل يحقّق الوحدة العربيّة عمليّاً بينما نحن المثقّفين نعتبر منّا مناضلاً كلّ من يتلفّظ بكلمة «وحدة». إنّه يحوّل الأغنية والأنشودة الوطنيّة التي استيقظنا عليها أطفالاً إلى دولة كبيرة!» هذه النظرة إلى عبد النّاصر التي لجمت لساني عن الكلام أمامه كانت نظرة الكثيرين، وخاصّة من المثقّفين القوميّين.

اللقاء الثالث لي مع عبد النّاصر، وكان الأهمّ، حصل بعد مجيء البعثيّين إلى الحكم في سوريا بانقلابهم على حكم الانفصال الذي أطاح بالوحدة السوريّة المصريّة. فقد تهيّأت لي بعلم من البعثيّين وطلبهم محادثة طويلة مع الرئيس في قصر القبّة. وقد تمّت في اليوم نفسه الذي قتل فيه أحد العسكريّين السوريّين اللاجئين إلى مصر طعمة العودة الله.

كان موضوع المقابلة السعي لرأب الصدع وتوحيد الصفّ والعمل بينه وبين البعثيّين. قلت له: لقد اتفقتم في الماضي فصنعتم الوحدة وعندما اختلفتم سقطت الوحدة. وهناك فرصة بأن تعيدوا الوحدة من جديد بعودتكم إلى الاتفاق. والقوّة البعثيّة قادرة الآن على أخذ السلطة في العراق من يد عبد الرحمن عارف ولكنّها تريد أن يكون ذلك بالاتفاق مع أنصاركم النّاصريّين، لا أن تقوم بها وحدها ولا بالاتفاق مع الشيوعيّين. ولتكن جبهة من البعث ومنكم يدخلها الشيوعيُّون فيما بعد إنْ شاؤوا.

فأجابني: إنَّ تجربته السياسيّة مع العراق أعطته فكرة عن ضرورة عدم التدخُّل في شؤون العراق، لأنّه بلد حسّاس وذو قطريّة حسّاسة.

ثمّ أضاف: أنّه اختار استراتيجيّة مؤتمر القمّة، وأنّه استقبل بالأمس الملك حسين على الرغم من الخلاف الحادّ السابق فيما بينهما وأنّ الملك أرسل إليه رسالة رمضانيّة يقترح العلاقات الطيّبة «فقلنا أهلاً وسهلاً».

وخرجت عائداً إلى بيروت، ولكنّني علمت في الطائرة أنّ انقلاباً حصل في العراق بقيادة القائد العسكري النّاصري عبد الرزاق عارف وفشل، بل أفشله البعثيُّون بسبب عدم علمهم المسبق به!

وقد قيل لي بعد أن عدت أنّ عبد النّاصر قد يكون استعجل في الانقلاب لأنّه فهم من كلامي أنّ البعثيّين يستعدُّون لأخذ السلطة في العراق!

هذا اللقاء ترك في نفسي انطباعاً سلبيّاً عن تعامل عبد النّاصر مع الطروح التي كانت تجيشه من المثقّفين. فقد كان يستفيد منها ولكن في غير مقصد أصحابها منها.

الأسئلة أعطتني فكرة عن درجة اهتمام الرئيس عبد النّاصر بالاستخبارات، وعن موقع هذه الاستخبارات من نظامه.

ولكن أسوأ ما في المقابلة لم يكن هذا، بل كان في إلحاح عبد النّاصر - وأنا أتكلّم - على نقطة استخباريّة بدا لي أنّه مهتمّ بها أكثر من أيّ شيء آخر، وهي: «من هو بالذات الذي قال لك إنّه مستعد كقيادة بعثيّة أن يتكلّم معي»؟ فلما قلت له: إنّه ميشال عفلق، ترك كلّ شيء وأخذ يسألني: «هل هو في لبنان، وأين يسكن؟ في أيّ مدينة؟ في أيّ شارع؟» إلخ.. والواقع أنّ هذه الأسئلة أحرجتني بل أخافتني! وأعطتني فكرة عن درجة اهتمام الرئيس عبد النّاصر بالاستخبارات، وعن موقع هذه الاستخبارات من نظامه. فالطابع هذا شامل للنظام كلّه، بما فيه الرئيس نفسه!

وأذكر أيضاً من هذه المقابلة تعرُّضه للسياسي العراقي المعروف بنزاهته الوطنيّة كامل جادرجي لتحفُّظه على الوحدة مع الجمهوريّة العربيّة المتحدة في أعقاب انقلاب عبد الكريم قاسم على العرش العراقي الملكي عام ١٩٥٨. فقد قال لي الرئيس جمال عبد النّاصر إنّه على أثر هذا الانقلاب التقى السياسي الجادرجي أكثر من مرّة داعياً إيّاه إلى العمل من أجل انضمام العراق إلى وحدة سوريا ومصر، فكان الجادرجي يجيبه أنّ في العراق أكراداً (نصف مليون كردي) وهم لا «يفهمون» بالوحدة والعروبة ولا يقبلون بأيّ انضمام من هذا النوع... وفي المرّة الأخيرة قال له عبد النّاصر: والله ما أظنّها مسألة نصف مليون كردي وإنّما هي مسألتكم أنتم يا أيّها الخمسة ملايين عربي في العراق، لا تريدون الوحدة فتضعون الذنب على الأكراد.

ومع أنّ القصّة طريفة وربّما لا تخلو من الصحّة من بعض جوانبها إلّا أنّها تعكس أيضاً ضيقاً بالشروط المعقولة أحياناً التي كان يضعها المثقّفون على طريقة عبد النّاصر في صنع الوحدات.

*** إذن كيف تفسّر فعالية النّاصريّة واستمرارها كحركة ثورة طوال ما يقارب الربع قرن؟**

- إنّ فعالية النّاصريّة نشأت عن صيغة السلطة التي أعطت القيادة في مصر القدرة على الإنجاز، فضلاً عن موقع مصر المتميِّز في الوطن العربي والتجريبيّة التي أوصلت عبد النّاصر والثورة التي يمثّلها إلى الاقتناع بأنّ الاستقلال السياسي لا يكفي وحده بل يجب أن يرافقه استقلال اقتصادي أيضاً. وقد جعل الواقع عبد النّاصر مقتنعاً بأنّه لا يمكن لمصر أن تستقلّ سياسيّاً واقتصاديّاً إلّا إذا أقامت عملها على أساس المنطقة العربيّة ككلّ وتحالفت مع حركات التحرّر في العالم. لذا نظر عبد النّاصر إلى فكرة الأحلاف التي عرضها عليه الغرب بإيجابيّة في بادئ الأمر إلّا أنّه عدل عنها وأصبح من ألدّ أعدائها بعد أن اكتشف بالتجربة أنّها ليست سوى حصار يُضرب على مصر وعلى القوميّة العربيّة.

كمثقّف كنت بين المنجذبين إلى حركة الحياد الإيجابي الممثّلة بقيادات ثلاث هي نهرو وتيتو وعبد النّاصر. وكان شعوري في الفترة الأولى أنّ عبد النّاصر هو الأعظم بينهم ولاسيّما أنّه كان يسير حتّى العام ١٩٥٨ (عام الوحدة المصريّة السوريّة) في خطّ صاعد ويكيل للاستعمار الضربة تلو الأخرى. فيبرز في نظر العالم متفوّقاً على نظيريْه من حيث الجرأة وسرعة القرار وعدم الإحجام والتردّد أمام العوائق. فبدءاً من التخلّص من الملك فاروق مروراً بكسر حصار الأسلحة المفروض عليه، وصولاً إلى تأميم قناة السويس وتحقيق الوحدة مع سوريا، سلسلة من الأعمال والمواقف التي أنزلت عبد النّاصر مكانة خاصّة في التاريخ.

إلّا أنّه بعد الوحدة مع سوريا مباشرة، وأثناء التفكير في صياغة علاقة دستوريّة سليمة بين مصر وسوريا وتحديداً بين حكمه والشعب السوري، أبدى ضعفاً شديداً في ثقافته السياسيّة وإدراكه لحقوق الأفراد والجماعات. فأصبحت الجماهير أشدّ إعجاباً بنهرو منها بعبد النّاصر، لأنّ نهرو كان أكثر وعياً لحقوق الأفراد والأقلّيات والجماعات الديمقراطيّة. وتساءل المثقّفون يومها أين قائدنا العربي من قائد الهند الذي عرف كيف يوحّدها على أساس مفهوم ديمقراطي واسع وغني.؟

وعندما أقدم عبد النّاصر على الخطوات الاقتصاديّة الاشتراكيّة كتأميم المؤسّسات الصناعيّة والمصارف وسواها، كشف تخلّفاً نظريّاً مقارنة بالحكم اليوغسلافي الذي كان يمثّله تيتو آنذاك. فأصبح تيتو بنظر عبد النّاصر ورفاقه بمثابة مستشار بل أب فكري لعلميّات تصحيح الخطّ الاقتصادي الاشتراكي المعمول به في مصر. وهكذا تفوّق تيتو على عبد النّاصر بين مجموعة القادة الثلاثة.

لذلك أعود فأقول إنّ الطابع الإعلامي كان أطغى في دعوة عبد النّاصر من الطابع الثقافي بمعناه الصحيح. فمثلاً عندما كان يتحدّث

عن إيجابيّات نظامه كان يركّز على إبراز تفوّقه على الملكيّات والأنظمة الرجعيّة، وكأنّه كان لا يملك من حجّة أكثر من القول إنّه أفضل من سواه.

كانت لعبد النّاصر سقطات فكريّة لا ترضي العقل السياسي المتقدّم.

هذا من ناحية، وأمّا من الناحية الثانية فقد كانت لعبد النّاصر سقطات فكريّة لا ترضي العقل السياسي المتقدّم. فعلى أثر الانفصال عن سوريا خطب خطبة طويلة استعمل فيها كلازمة عبارة «ومع ذلك لم نكفر بالعروبة». وكان يقول مثلاً «خسرنا كذا وكذا أموالاً ومع ذلك لم نكفر بالعروبة»، «تآمرت علينا دول العالم ومع ذلك لم نكفر بالعروبة»... إلخ. وكأنّ العروبة هي خيار يمكن استبداله، لا حقيقة وجوديّة!

ويبقى المآخذ الأساسي على عبد النّاصر هو أنّ مفهومه للثورة كان أقلّ عمقاً من أن يستوعب ظرف مصر الدفاعي والحربي إزاء إسرائيل. فقد فشلت الثورة عند عبد النّاصر في الحرب ضدّ إسرائيل. والسبب الأساسي في ذلك هو سوء الأداء العسكري على نحوٍ يوحي بأنّ فكرة الحرب لم تكن همّاً حقيقيّاً وجديّاً في فكر الثورة. وهذا يتناقض مع ما قاله عبد النّاصر في فلسفة الثورة حين أشار إلى أنّ حرب ١٩٤٨ هي التي زرعت بذرة الثورة في نفسه فأعطته جرأة الإقدام عليها.

*** أليس في هذا الكلام إغفال لبعض المنجزات التي حصلت في عهد عبد النّاصر إن لم يكن على الصعيد السياسي فعلى الصعيد الاجتماعي والثقافي؟**

ـ لا أنكر أنّ حكم عبد النّاصر أزال فئة وشرائح واسعة منتفعة من وجه مثقّفين وطنيّين أقبلوا على التعاون معه إعجاباً منهم بمواقفه الوطنيّة وخطّه القومي وحسّه الاجتماعي. فدخل في عهده إلى عالم الصحافة والإعلام عدد كبير من المثقّفين المميّزين. إلاّ أنّ هذه الحقيقة لا تنفي وجود مشكلة دائمة بينه وبين المثقّفين الذين كان يلقى عدد كبير منهم الأذى على يد مخابراته وأجهزته الخاصّة! ويكفي أن نشير هنا إلى ما قاله الأستاذ أحمد بهاء الدين ـ أحد أبرز المفكّرين والكتّاب ممّن شغلوا مراكز هامّة في عهده ـ في أحاديث صحافيّة لمراسلة الحياة في مصر إنّه لم يلتقِ مع عبد الناصر إلاّ مرّة واحدة كانت بمناسبة إصدار نقابة الصحافة المصريّة بياناً يشجب حجز الحريّة الإعلاميّة في البلاد!

هذه الواقعة التي رواها أحمد بهاء الدين دليل واضح على غربة عبد النّاصر عن المثقّف المصري، وإشارة ذات دلالة كبيرة إلى الهوّة التي تفصل هذا القائد عن مثقّف صادق وشريف ومؤيّد لأهداف الثورة بل مُنظّر لها وهادئ وغير مزايد من نوع أحمد بهاء الدين.

إنّ عبد النّاصر شخصيّة عظيمة في التاريخ العربي. فالإنجازات التي حقّقها أعطت الأمّة العربيّة فكرة واضحة عن إمكاناتها حين تكون موحّدة وذات طموح. إلاّ أنّ هذا لا ينفي وجود هوّة بينه وبين المثقّفين أوجدتها أجهزة المخابرات التابعة له. عدا عن أنّ النّاصريّة كانت ـ ولاتزال ـ لا تملك المستوى الثقافي الذي يؤهّلها لأن تكون قائدة الأمّة العربيّة إلى حقوقها وأهدافها.

*** هل تعتقد أنّ الوضع الذي آلت إليه مصر بعد عبد النّاصر هو أفضل ممّا كان عليه في عهده لجهة احتضان المثقّف العربي؟**

ـ إنّ العروبة التي ينتسب الرئيس عبد النّاصر إليها، من الناحية الفكريّة، لهي أكثر انفتاحاً ورحابة صدر من الأصوليّة الإسلاميّة أو من الماركسيّة. فمع هذين التيّارين لا يوجد أسئلة بل أجوبة فقط. والمفترض بالعروبة أن تكون أقلّ انغلاقاً من «زميلتيها» وأن تعترف بأنّ المثقّف الحقيقيّ هو من يمتلك أسئلة أكثر ممّا يملك أجوبة، وليس العكس. لذا فإنّ مآخذنا على النّاصريّة أقلّ بكثير من مآخذنا على الماركسيّة والأصوليّة في هذا الصدد. ومع ذلك لا يمكن أن نقول بأنّ الزمن النّاصري كان زمناً ديمقراطيّاً احترم الثقافة والمثقّفين. هذا مع العلم أنّ عدداً من الديمقراطيّات بتشجيعها للاستهلاكيّة الشرهة قد وضعت ـ هي الأخرى ـ الثقافة والمثقّفين في موقع لا يحسدون عليه.

عبد الرحيم مراد(*)

*** كيف تقيّم التجربة النّاصريّة، وإلامَ تردّ أسباب فشلها إذا كنت تعتبر أنّها فشلت أصلاً؟**

ـ التجربة النّاصريّة تجربة واقعيّة، سياسيّاً، واجتماعيّاً، واقتصاديّاً، وطنيّاً وعربيّاً ودوليّاً، ولأنّها واقعيّة اتّخذت من التخطيط أسلوب عمل لها، كما اتّخذت من التجربة والخطأ منطلقاً لاختيار الصواب، وفي إطار هذا التوجّه فإنّها حركة سياسيّة ذاتيّة الدفع ضمن ثوابت عامّة مثل: الوحدة الوطنيّة كأساس لتماسك المجتمع، وتكافؤ الفرص كركيزة لاستيعاب الكفاءات. وهي مشروع لبناء دولة عصريّة للأمّة العربيّة، اقتناعاً بالقدرة على ذلك، باعتبار أنّ هذه الأمّة لها تراثها الحضاري روحيّاً وماديّاً، ولا يجوز أن تبقى تابعة للمشروع الغربي أو مقيّدة به.

هذا الإيجاز لملامح الناصريّة يجعلني أقول بأنّها لم تفشل، لأنّها لم تُمنح الفرصة الكافية لبناء الدولة العصريّة. وهذا ما فهمه الغرب في شخصيّة عبد النّاصر، وركّزوا عليه محاولين إسقاطه حيّاً، وكان هو

(*) مفكّر قومي، ونائب انتُخب مؤخّراً في البرلمان اللبناني.

يدرك ذلك ويحاول أن يتحاشاه: فهو مثلاً لم يسعَ إلى الحرب لكنّهم فرضوها عليه سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٧. لكنّه رغم كلّ الضغوط استطاع أن يترك بصماته واضحة على تاريخ العرب الحديث كمشروع استنهاض قومي عربي وحدوي حضاري، ومازال هذا المشروع محور جدل وحوار بين المثقّفين والمتخصّصين. كذلك مازال هذا المشروع أداة خوف لمعظم الأنظمة، ويكفي أن تسألي هذا السؤال بعد ٢٢ عاماً على رحيل عبد النّاصر، الأمر الذي يؤكّد أنّ النّاصريّة مازالت تملك مقوّمات الانطلاق بسبب السمة الواقعيّة التي تتمتّع بها.

*** إلى أيّ مدى نجح برأيك الاتحاد الاشتراكي العربي الذي أوجده عبد النّاصر في إرساء قواعد الديمقراطيّة في مصر؟ وهل تعتقد أنّ التعدُّديّة الحزبيّة تبقى الوسيلة الأفضل لبلوغ الديمقراطيّة الحقيقيّة؟**

قبل التعدُّديّة الحزبيّة هناك الصدقيّة الوطنيّة مع النفس ومع المجتمع.

- في تقديري لم يكن الاتحاد الاشتراكي العربي الصيغة النهائيّة للفكر السياسي لدى عبد النّاصر، وإنّما كان أداة سياسيّة لمرحلة معيّنة، بدليل أنّ هذه الصيغة هي الثالثة التي جرّبها عبد النّاصر. فالأولى كانت هيئة التحرير، والثانية: الاتحاد القومي، والثالثة: الاتحاد الاشتراكي العربي، فهذه الصيغ أدوات سياسيّة لمراحل في مسيرة الدولة لخدمة أهداف وطنيّة. وبهذا الفهم فإنّ الاتحاد الاشتراكي لم يكن مؤهّلاً لإرساء قواعد الديمقراطيّة في مصر، ولم يكن المطلوب منه ذلك، بل إنّ عبد النّاصر بعد سنة ١٩٦٧، وحين كان يعدّ لإصدار وثيقة ٣٠ مارس/آذار سنة ١٩٦٨، حاول أن يدعو المعارضة ممثّلة في عبد اللطيف البغدادي وكمال الدين حسين، لتشكيل حزبها السياسي، اقتناعاً منه بأهمّيّة الرأي الآخر من موقع الوطنيّة الصحيحة. فتعدُّد الأحزاب قضيّة أساسيّة في المسار الديمقراطي، لكن قبل التعدُّديّة الحزبيّة هناك الصدقيّة الوطنيّة مع النفس ومع المجتمع، وهذه قضية حسّاسة ومرنة وليست سهلة الضبط. وكان عبد الناصر على وجه الخصوص حسّاساً للغاية بالنسبة لعلاقات السياسيّين المصريّين القدامى بالسفارات الأجنبيّة، وهذا كان يثير لديه شبهة الشكّ في إخلاصها.

*** هل تعتبر أنّ العالم العربي بحاجة إلى ناصريّة جديدة تعيد اللُّحمة إلى أجزائه؟...**

- هذا السؤال إقرار منك بإحدى سمات النّاصريّة، أي وحدة الموقف العربي والقرار العربي من القضايا المصيريّة، وهذا يعني أنّنا بحاجة الآن إلى هذا الموقف، ولهذا قلت بأنّ النّاصريّة واقعيّة ذاتيّة الحركة ومتفاعلة مع المتغيّرات.

*** كيف تقيِّم استعداد عبد النّاصر للتعاطي مع مشروع روجرز في ضوء مساعي التسوية الأميركيّة اليوم لإيجاد حلّ لقضايا الشرق الأوسط؟ وما هي برأيك الظروف التي جعلت البعض يرفض في السابق مشروع روجرز ويقبل اليوم بالمفاوضات مع إسرائيل؟**

- عبد الناصر لم يقفل باب الحوار مع واشنطن أبداً بشأن القضية الفلسطينيّة، والوثائق التي صدرت حتّى الآن تؤكِّد بأنّه كان مستعدّاً في محادثاته مع جون فوستر دلاس وزير الخارجيّة الأميركيّة سنة ١٩٥٤ لتحمُّل مسؤوليّة القبول بقرارات الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧ التي أقرّت بوجود دولتين فلسطينيّة ويهوديّة، ولم يكن استعداده هذا مبنيّاً على تفريط بالقضيّة، وإنّما كان يدرك بأنّ المشروع الإسرائيلي ليس مشروعاً قصير الأجل. فقبوله بمشروع روجرز مرحلة في صراع دائم مع العرب تمتدّ أصوله إلى ما قبل البعثة النبويّة: فمعركة اليرموك ضدّ الرومان على أطراف شبه الجزيرة العربية/الأردن/هي معركة ضدّ الغرب، تماماً كما كانت حطّين في فلسطين معركة ضدّ الغرب.

هذا الفهم لوجود إسرائيل كمشروع جعل عبد النّاصر مرناً في طرحه السياسي، ولم يكن مستعجلاً أبداً الحرب والصدام. ولهذا حين وضع سنة ١٩٦٧ عنواناً للمرحلة هو: إزالة آثار العدوان، كان يدرك بأنّ المسموح به دوليّاً لقتال إسرائيل هو الآثار المترتّبة على حرب الأيّام الستّة. ولأنّه قبل بالقرار ٢٤٢ انطلاقاً من هذا الفهم، وتحمّل المفاوضات «مكانك راوح» مع ممثّل السكرتير العام للأمم المتحدة جونار يارنج، وفي الوقت نفسه كان يعيد بناء الجيش، فإنّ الموقف نفسه كان حيال مبادرة روجرز. فهذه المبادرة مبنيّة على القرار رقم ٢٤٢ بالنسبة لهدف محدّد هو إزالة آثار العدوان. وأمّا بالنسبة للقضيّة الفلسطينيّة، فقد شجّع عبد النّاصر شخصيّاً الفلسطينيّين على رفضها ورفض القرار ٢٤٢ كذلك، وظلّ موقفه الثابت مع مقرّرات الخرطوم: لا صلح، لا اعتراف، لا مفاوضات، لا تصرُّف بالقضية الفلسطينيّة. وكان الرافضون من غير الفلسطينيّين (يتلطّون) بهذه الواقعيّة لدى عبد النّاصر، مع إساءة فهمها؛ وهذا ما كان يؤلمه ويجرحه أحياناً، علماً بأنّهم كانوا يعرفون بأنّ كلّ شعاراتهم عرضة للتلاشي إذا ما فقدوا دعم عبد النّاصر، فكانوا يزايدون عليه وكان يتحمّلهم. ولذلك حين مات لم يعد هناك مشروع سياسي أو عسكري للحلّ، وأصبح المعروض هو المقبول، ولاسيّما بعد أن أخرج السادات مصر من دائرة الصراع. بل أقول أكثر من هذا، أصبح المقبول من المعروض اليوم مرفوضاً من صاحب العرض غداً، ولهذا السبب أصبح الحكم الذاتي مطلباً وغاية وهذا من شدّة الانهيار العربي. ولولا بقيّة من صمود عربي، في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، ولولا القدرة السياسيّة الفاعلة للرئيس حافظ الأسد، لكان الوضع أسوأ ممّا هو عليه بكثير.

النشاط الثقافي في الوطن العربي

I ـ الأردن

(من محمد سعيد مضيّة)

ا ـ مهرجان جرش وأهميّته

عاش الأردنيون وضيوفهم العرب منذ شهور قليلة أجواء ثقافيّة حانية مع الموسيقى والأغنية الوطنيّة والتمثيل ومع الشعر والنقد الأدبي والفني، اندمجت فيها المتعة بالرسالة الاجتماعيّة للفن والثقافة. فعلى مسارح جرش صدحت أنغام الموسيقى والغناء، وأدت فرقة دريد لحام عرضين مسرحيين أحدهما للصغار. وداخل قاعة المركز الثقافي الملكي ومركز شومان الثقافي قدم الشعراء قصائدهم وناقش النقاد قضية تواصل الشعر مع الجمهور. وفي مقر رابطة الكتّاب الأردنيين نوقشت قضية الإبداع والحريّة ثم دور الثقافة في الدفاع عن الهويّة القوميّة. فجاءت الفعاليات جوانب متكاملة للخطاب الثقافي ومؤشراً على دور الثقافة في المرحلة المعاصرة: دور التعبئة الشعبية وتقديم الجواب على الأسئلة المحيرة في هذه الفترة العصيبة من حياة الإنسان العربي. فالثقافة موقع الدفاع الأخير وربما طليعة الهجوم المضاد لوقف زحف الهجوم الإمبريالي الصهيوني على الأمة العربيّة وإنقاذ المصير العربي من الفناء.

قبيل المهرجان دعت رابطة الكتّاب الأردنيين الفعاليات السياسية والثقافيّة في الأردن لبحث موضوع الأردن والمسار السياسي للقضية الفلسطينيّة. وتباينت في الندوة المنطلقات والمعطيات، ولكن الاتفاق تم بالإجماع على مطالبة الفكر العربي المعاصر بانتشال الإنسان العربي من وهدة الإحباط. وصدر عن الندوة بيان بمناسبة جولة بيكر في المنطقة اختتم بالفقرة التالية: «قد يغري بيكر في محاولاته لفرض التنازلات الجديدة على العرب واقع الاختلال الصارخ في توازن القوى الماديّة بالمنطقة. إلا أن أمتنا العربيّة تختزن طاقة روحيّة مستمدة من قيم تراثيّة حضاريّة وكفاحيّة تشحنها بالاعتزاز القومي وتستثير فعلها المقاوم للرد على الاستفزازات التي تمس كرامتها القوميّة أو تتطاول على سيادتها الإقليمية. فأمتنا قد تمنى بالنكسات وقد تستولي عليها الإحباطات ولكنها لا تلبث أن تنهض من بين الحريق والرماد وهي أكثر قوة وأشد عنفواناً.»

وفي الأيام الأخيرة من المهرجان التقى حشد من الشعراء ضيوف المهرجان في مقر رابطة الكتّاب الأردنيين وتداولوا في الأوضاع العربيّة الراهنة ودور المثقفين لتغيير تيار الأحداث بالمنطقة. ولفت رئيس رابطة الكتّاب الأردنيين الذي افتتح النقاش الانتباه إلى حملة إعلامية تبشر بالمصالحة مع إسرائيل وتنتهك كل ما كان محرّماً من القيم المرتبطة بالعلاقة معها قبل أن تغير إسرائيل من جوهرها ومن طبيعتها وممارساتها. وهذا يحمل في طياته مخاطر فادحة على الهويّة الوطنيّة.

وتحدث الشاعر شوقي بغدادي فتساءل عن الأخطار التي تهدد الهويّة الوطنيّة وأجاب أن حالة حقوق الإنسان العربي تقف في طليعة هذه المخاطر. وطالب بتشكيل تجمع جبهوي من المثقفين العرب يتولى الدفاع عن المعتقلين من المثقفين بكل الوسائل الممكنة. وعلى هذه الجبهة الثقافيّة إفهام الضالعين في مؤسسات القمع أن المثقفين كتلة واحدة وعليهم أن يكونوا في المقدمة باستعمال مبضع الجراح ويوقفوا الزحف على آخر معاقل الدفاع عن النفس: الهويّة الوطنيّة بكل ما تمثله من إرث وتقاليد وحضارة مشتركة.

وأشار إلى تشرذم المثقفين واختلافاتهم، الأمر الذي ولد نمطاً من القيم ينبغي نهوض الجميع لمكافحته. فالتحدي لا يتمثل في الاندماج بالعدو ولا بطرح نماذج متخلفة، وإنّما بالتوجه لبناء مجتمعات ديموقراطيّة علمانيّة.

وشاركت في النقاش الكاتبة المصرية فريدة النقاش، فأكدت أن بداهات الأمس يجب أن يُرَدّ لها الاعتبار: إنها بداية الكفاح

ضد الإمبرياليّة والصهيونية والتطلع إلى التنمية والديموقراطيّة، وقالت إنّ علينا أن نشكل جبهة ضد النسيان.

وقالت إن للمثقفين المصريين خبرة تمتد عقداً من الزمن في مكافحة التطبيع الثقافي مع الكيان الصهيوني، وهو نضال لا يقتصر على المثقفين إنما يتواصل ويتفاعل مع مجمل النشاطات الوطنيّة الساعية إلى الدفاع عن السيادة الوطنيّة وعن التنمية الاجتماعيّة. ومضت تقول إن فعالياتنا قد ضربت حصاراً حول المثقفين الذين تراود نفوسهم فكرة التعاون مع إسرائيل.

ووقّع الحاضرون على بيان الدفاع عن الهويّة القوميّة كخطوة للإعلان عن ميثاق للمثقفين العرب بهذا الخصوص يعلن عنه في بيروت.

كيف تؤدي الثقافة رسالتها الاجتماعيّة؟ وكانت ندوة الشعر النقديّة على موعد لتقديم الجواب على هذا السؤال إذ ناقشت موضوع التواصل في العملية الإبداعيّة.

فالتواصل، كما يرى الناقد الدكتور عبد الرحمن ياغي أستاذ الأدب العربي الحديث بالجامعة الأردنية، يشكل هماً آخر للشاعر. وللعملية أربعة أبعاد: مكان وزمان وبعد إنساني وبعد لغوي. وغياب التناغم بين هذه الأبعاد يخلق إشكالية في عملية التواصل. وإذا لم يكن الشاعر صاحب موقف وفكر ويمتلك رؤية ووعياً وفلسفة إضافة إلى درايته ووعيه بالأصول الفنيّة والجماليّة فلن يصغي الواقع إليه.

وقال الدكتور ياغي ليس هناك جمهور واحد يقف في موقف واحد. وليس هناك شاعر واحد يقف في موقع واحد. هناك مواقع مختلفة وهناك مواقف مختلفة. والتواصل يتم بين أصحاب الموقع الواحد والمواقف الواحدة المنبثقة عنه. فالشاعر الذي يحمل هم الجمهور الذي يقف في موقعه هو شاعر الموقع، وهو الذي يأمن له الجمهور.. فلا يزيف عليهم ولا يخونهم. أما الشعراء الذين يتذبذبون بين المواقع فلا ينالون ثقة الجماهير ولا رضاهم. وكذلك أجزاء من الجماهير ليس لها موقع ثابت وليست لها مواقف، وهذه لا يأمن لها الشاعر الملتزم ولا يتواصل معها.

ومضى يقول إن الشعر الذي يقف في الخطوط الأمامية من القضايا المصيرية للإنسان يتواصل مع الإنسان الإنسان. والشعر الذي ينجم عن حالة جدلية مع واقعه! مع زمان واقعه ومع مكان واقعه ومع الإنسان ومع لغة هذا الواقع بحيث يمتد بهذه الأبعاد إلى أفق أرحب ويشكل منها عملاً شعرياً فنيّاً يكون ثمرة علاقة جدلية بين (واقع الواقع) و(فن الواقع) أو بين قول الواقع وفن القول/ هذا الشعر سيظل له جمهوره في جميع الحالات.

وعارضه في تلك الجلسة النقديّة الأديب جبرا إبراهيم جبرا فأكّد أنّ الحداثة والتواصل أمران كادا أن يكونا متناقضين منذ البداية ومازالا يبدوان وكأن التناقض بينهما لم يُحَلّ وربما لن يُحَلّ.

وسبب ذلك حسب رأيه أن الشاعر المسكون بهَمّ التواصل يلوذ بالمنبرية المعتمدة على الايقاع والتناغم بمباشرة وسطحية؛ إلاّ أنّ ذلك شر لا بدّ منه، فالتحوّلات الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة في كل عصر، دع عنك عصرنا هذا، لا بدَّ أن تؤدي إلى تحولات في الصيغ والأساليب في شتى فنون التعبير لفظاً أو صورة أو صوتاً، كما تؤدي إلى تحولات في حجم ونوع الانفعالات والرؤى التي تطالب بالتعبير عن نفسها. وبقدر ما كان الشعراء الحديثون سباقين في وعيهم هذا كله كان جمهور الشعر متلكّئاً في مواكبته حركة الفن الحديث.

وأيده في موقفه هذا الأستاذ حاتم الصكر في جلسة تالية من جلسات الندوة النقديّة: شعر يتنازل عن فنيته لقاء جماهيريّته، فكيف نحفظ للشعر حداثته مع الوصول إلى متلقّيه؟ يتعارض مع مزايا الحداثة السماع العربي القديم الذي ورث جينات الشعر العربي القديم وما استنبته من محسنات بلاغية وإيقاعات عروضية ووضوح في مخارج الكلمات وكل ما هو ضروري لعلاقة السمع: كوحدة البيت واستقلاله والتضحية بالبنية والالتهاء بمصاحبات الإنشاد ومراعاة ما يبهر السامع ويستثير انفعالاته.

وقال الأستاذ الصكر إنّ حُسن إنشاد الشعر يحجب عيوبه، فالمباشرة والوضوح ومحاولة إرضاء الجمهور بإذكاء نوع من المازوشية (مشيراً إلى قصيدة «بلقيس» للشاعر قباني) ثمّ التكرار تخلق التعاطف والتركيز؛ وكلها تتم على حساب فنية الشعر.

لم يفسر لنا الناقدان المحترمان أو على الأقل لم استوعب من محاضرتيهما، كيف يتخلى الشعر تلقائياً عن فنيته لقاء جماهيريته. إذ من المعروف أنّ أكثر الأفكار تقدمية وعمقاً لا تستطيع أن تُجلس وحدها حاملها على مقعد الفن. فالفن موهبة تستطيع أن تفتح الأعين، بفضل ما يتمتع به صاحبها من إحساس مرهف، على ظواهر وعلاقات يعجز الإنسان العادي عن التقاطها. ولا يُشترط في الفن أن تأتي صورةُ غامضة مغتربة عن تجربة الجمهور، إنما الفن يتطابق مع الحياة المعاصرةوللناس المعاصرين؛ وبذا يقدم الفن التنوعَ المباشر للحياة البشريّة وليس عصارتها أو خلاصتها.

وعبّر الدكتور حسام الخطيب في الجلسة نفسها عن ضرورة التوصيل في الشعر واعتبر أنّ ما بين المبدع (المنتج) والمتلقي علاقة جدلية مستمرة معقدة، يتنامى طرفاها ولا تحدهما أطر ثابتة أو معالم واضحة. والمتلقي مستهلك يسود الموقف في الأدب، ولكنه ليس مجرّد مستهلك؛ ذلك أنّه يسهم في توليد النص أو يعمده، وكل نص بحاجة إلى معمودية من جانب المتلقي، وكل نص يُفهم على مستويات حسب ثقافة المستهلك. فالعملية إذن ليست جامدة. ومستوى التلقي يختلف والاستجابة ترتبط بنوع الشعر: قصيدة حماسية، قصيدة تأملية أو رمزية؛ ولا بدّ للمتلقي أن يقرأها مرات حتى ينتقل من المحاكاة إلى القراءة المدققة.

وأنهى الدكتور حسام الخطيب مداخلته مؤكداً انسجام فنيّة الشعر مع تواصله فقال إنّ الجمهور العربي ليس الحَكَم على فنيّة القصيدة؛ فهناك المختصون من النقاد. وستظل الظاهرة الشعريّة مغلقة على التحليل المباشر والفهم القاطع النهائي، وعلى المتلقي أن يعكف على تحسين عملية التلقي.

عروض مختلفة

استمر مهرجان جرش أحد عشر يوماً حفلت بعروض للرقص الشعبي والمسرح والغناء والموسيقى. واتضح أنّ المهرجان قد خلق المناخ الاجتماعي لانتعاش حركة إبداع فني متعدد الأشكال.

قدم المركز الثقافي الملكي عروض باليه للأطفال. وهي بداية لعملية تطوير هذا الفن الرفيع.

وقدم المعهد الوطني للموسيقى أوركسترا الوتريات العربيّة ومجموعة الالات الموسيقيّة العربيّة وعزف الطلبة وأساتذتهم مؤلفات كلاسيكيّة وسيمفونية لموتزارت وشوبرت وشتراوس ودفورجاك وموسورسكي وعدداً من المقطوعات العربيّة. وهكذا استطاع هذا المعهد في غضون ست سنوات تكوين جيل من العازفين بالتعاون مع أساتذة عراقيين، ونشر ثقافة موسيقيّة صقلت حاسة التذوق الموسيقي لدى قطاع من الجمهور. ويُعنى المعهد بتطوير تطبيقات موسيقيّة أردنية لتتناسب مع المفاهيم والمقاييس العالميّة.

وقدمت فرقة البيدر للفنون الشعبية الفلسطينيّة عروضها على مسرح جرش واستقطبت جمهوراً غفيراً بفضل جديتها في تجميع التراث الفلسطيني من النغمات وتطويرها. وفي ضوء مخاطر سرقة هذا التراث على أيدي الصهاينة فإنّ هذا الجهد الذي تقوم به فرقة البيدر وشقيقتها فرقة الحنونة يحظى بأهمية قومية رفيعة.

وصدحت أنغام الأغاني العاطفيّة والسياسيّة لملحم بركات وجوليا بطرس. وما أحوجنا، وقد زيفت ثقافة الاستهلاك حتى العاطفة والوجدان، إلى صدق العاطفة. نسوق هذه الملاحظة ردّاً على بعض الانتقادات التي أخذت على جوليا بطرس إشراك الأغنية العاطفيّة مع الأغنية السياسيّة التي قدمتها دفقة إنسانيّة وطنيّة، شدت العقل والعاطفة والحواس بفضل تفاعل الصوت والنغم والكلمة. إنّ صدق العاطفة جزء أصيل من الوعي السياسي؛ والسياسة باعتبارها أحد دروب التحرر الإنساني، ودربه المطروق، تغتني بكل ما هو إنساني من العواطف والأشواق والمواقف. وجاءت مسرحية «العصفورة السعيدة» إسهاماً في جانب هام من الثقافة الوطنيّة، مسرح الطفل، وهذا الجانب يُهجر حالياً للمنتجات الغثة الوافدة مع برامج الحرب النفسيّة المعادية. فما أحوجنا إلى دمج الطفل مع القيم القوميّة والإنسانيّة وإنقاذه من التغرب الثقافي في مرحلة مبكرة من تفتح وعيه!

ويقول دريد لحام وجدت العمل مع الصغار متعة وجدانية، فالفن يخرج بأعمال فنيّة تحترم المواطن وتعري الشوائب الموجودة في هذا الواقع... نتابع الأحداث الساخنة في هذا الواقع ونتأملها فنيّاً، وهناك أحداث فرضت نفسها على الساحة العربيّة يعجز الفن مهما بلغت عظمته عن أن يعبر عن قوة الحدث وأصالته، والانتفاضة مثال على ذلك. فلا أستطيع أنا أو غيري أن أقدم عملاً فنيّاً يجسد هذا العطاء وهذه الإمكانيّات والتضحيات التي تفجرت لدى أبناء فلسطين.

إنه الفن في خدمة الحياة والحفاظ على جوهرها الإنساني.

شاب المهرجان أخطاء ونواقص وقصور إلاّ أنّ هذا لا يلغي القيمة الثقافيّة التي تجعل من تعاقب مواسمه ضرورة ثقافيّة وطنيّة وقوميّة.

ركز الجميع على أهمية المهرجان الشعري والندوة النقديّة التي تقام بمناسبة المهرجان. فلربما ينفرد هذا المهرجان في العالم العربي برعاية الإبداع الشعري بصورة دورية. يؤكد هذه الحقيقة على سبيل المثال الدكتور عبد الرحمن ياغي، بينما ينتقد بقسوة مستوى الشعر المُلقى هذا العام: «الشعر في الندوات العامة له خصوصيته، وله ملامح غير هذه التي واجهت الناس وأؤكد وأقول باستثناء بضع قصائد لبضعة شعراء».

ويضيف: «هذه المنابر ينبغي أن تكون للمتفوقين من الشعراء إنّها مناسبة فريدة فلا ينبغي أن تعطي صورة غير محببة.»

أما الشاعر إبراهيم نصر الله فيقول، «لا نستطيع التحدث عن واقع حضاري دون اعتبار لدور الفن في حياته فالفن

يشكل العمود الفقري لإنسانية حضارته.» ويضيف: «مهرجان جرش واحد من المهرجانات التي تسعى لترسيخ الجانب الثقافي في المجال العربي والعالمي بشمولية قد لا تلمسها في مهرجانات عربيّة بشكل عام.»

وينتقد الشاعر نصر الله انتقائية التلفزيون في ترويج فعاليات المهرجان والتقصير في الإعلام عن المهرجان «تغييب أغاني مارسيل خليفة باستثناء لقطات الدعاية». ولقد استطاع عدد محدود نسبياً مشاهدة عروض مهرجان جرش والاستمتاع بها. ولمن حرمتهم أوضاعهم الماديّة في الأغلب من السفر إلى جرش يتوجب على التلفزيون الأردني أن يبثّ عروض المهرجان ضمن برامجه المقبلة. وهذا المطلب شبه إجماعي؛ وينبغي أن تظل عروض مهرجان جرش زاداً وجدانيّاً وثقافيّاً لكل المواسم.

٢ ـ أسئلة الرواية الأردنية

في ملتقى عمان الثقافي الأول الذي ناقش هموم «الرواية الأردنية وموقعها من خريطة الرواية العربيّة» (عمان ٢٢ ـ ٢٤ آب ١٩٩٢) أُثير من الأسئلة أكثر ممَّا قدّم من إجابات. ويمكن القول إنَّ الندوة خلخلت مسلّمات أكثر مما ثبّتت من حقائق حول الرواية بشكل عام والرواية الأردنيّة على وجه الخصوص.

الدكتور فيصل درّاج أشار في ورقته إلى أنَّ برجوازيتنا العربيّة موؤودة وتشد بالضرورة جنسها الأدبي. ونظراً لأنَّ الرواية العربيّة قد تكون معاقة فإنَّها تحتاج إلى نظرية أخرى تفصِل ولو بشكل نسبي بين الجنس الأدبي والطبقة الاجتماعية.

ولكن البرجوازيّة الأوروبيّة في عصر النهضة كانت الحاملَ الاجتماعي للحرية وتحطيم قيود العصور الوسطى الاستبداديّة في السياسة والفكر والفلسفة. فمواكبة الرواية للبرجوازيّة تاريخيّاً يربطها منطقيّاً بعلاقة حميمة مع التحرُّر والتقدُّم وبالنزوع الإنساني في الإبداع الثقافي. فهل تجسَّدت هذه العلاقة الوشيجة بالرواية الأردنية؟

وقضية أخرى طرحها ملتقى عمان الثقافي الأول الذي دعت إليه وزارة الثقافة، وهي قضية سيطرت على ندوة الشعر في مهرجان جرش: هل الإبداع الثقافي، شعراً أم رواية أم غيرهما، موجَّه للجمهور في الأساس ويؤدّي وظيفة تعبوية من أجل التغيير، أم أنَّه ينصاع لمنطق ارتقائه الفنيّ؟.

أثيرت هذه الأسئلة بصورة واعية أو عبَّرت عن نفسها ضمنيّاً من بين ثنايا الأفكار في محاور الندوة الثلاثة: مرحلة تأسيس الرواية الناضجة فنيّاً، ومرحلة الخصوبة الإبداعيّة في الثمانينات، وإبداع غالب هلسا الروائي ومكانته في الرواية الأردنية (وجاء أول إقرار رسمي بهذه المكانة المتميّزة باستصدار تصريح من قبل وزارة الثقافة يسمح بإدخال روايات غالب هلسا «السياسيّة»، إلى بلده الأردن).

وبإجماع الباحثين فقد ظلت الأعمال التي توالت طوال ثلاثة عقود حتى عام ١٩٦٧ «حكايات رومانسيّة» و«لا تحمل ملامح الرواية الاصطلاحيّة إلا بقدرٍ من التجوز» (حسب تعبير الدكتور إبراهيم السعافين)، أو «مجرد تقاسيم عاطفيّة بسيطة لا تضيف شيئاً ولم تغرِ النقّاد بالوقوف عندها» (على حد قول الدكتور شاكر النابلسي)، أو «لم تستطع أن تتعامل مع التشكيل الروائي بصورة فنيّة ولم تتحول فيها العلاقات بين الشخوص والأمكنة والأزمنة واللغة إلى علاقات جدليّة» (حسب تعبير الدكتور عبد الرحمن ياغي).

وظهرت الرواية مكتملة لتقنيتها الفنيّة في **أنت منذ اليوم** للمرحوم تيسير سبول «فتحاً أعقب الهزيمة» (كما قال الناقد غسان عبد الخالق)، «وانعكاساً لأزمة عميقة خلخلت التوازن النفسي للمبدعين الشديدي الحساسيّة فانعكست أزمتهم العميقة وتمزقهم العنيف على إنتاجهم الروائي» (كما قال الناقد فخري صالح)، فجاء البطل مهزوماً في هذه الرواية مأزوماً جمع في جسده كل مذلّات تاريخه فانتحب أكثر وسمع نفسه فازداد انتحاباً و«زلزال أصاب العقول والنفوس بالشرخ الذي سبّب بعض الخلل في معصم هذه الأعمال الروائيّة» (حسب الدكتور عبد الرحمن ياغي).

ومن خلال محاكمة القمع الذي نصب نفسه حارساً لعوامل التخلّف الاجتماعي العربي فقد «تولت روايات غالب هلسا (**الضحك** ١٩٧٠) وسالم النحّاس (**أوراق عاقر** ١٩٦٨) إبرازَ الهمّ القومي والوطني. وغلب على هؤلاء الروائيّين جذرُهم السياسي والأيديولوجي المتميّز بإدراك عميق للصراع الاجتماعي ووعي بهموم المرأة واستخدام اللغة المبسطة «التي تقرب من لغة الصحافة» (كما قال الدكتور شاكر النابلسي).

أما رواية **الكابوس** لأمين شنار فإنَّها «تنطلق من رؤية تاريخيّة زادتها الهزيمة صلابةً ورسوخاً وكانت عِماداً لإحيائها» (حسب قناعة فخري صالح) و«هجرت الواقع وسلبته لحمه ودمه» (حسب قناعة غسان عبد الخالق).

وتقدم الزمنُ، فازدادت غزارة الإنتاج الروائي في عقدي السبعينات والثمانينات،

وحسب تعبير الدكتور ياغي «تلاحم الزمان، زمن الايقاع وزمن الإبداع، وراحت شبكة العلاقات الفنيّة تشكّل المعادل الإبداعي السوّي المتوازن لشبكة العلاقات الاجتماعيّة الحياتيّة».

وميّز نزيه أبو نضال بين نمطين للرواية: واقعي وتجريبي. فركزت التجريبيّة على البطل المأزوم ذي الشخصانيّة الفردانيّة الذي هو الكاتب، كما ورد في معظم روايات غالب هلسا وروايات مؤنس الرزاز وإبراهيم نصرالله والياس فركوح. أمّا الواقعيّة فبطلها «نموذج اجتماعي» يعبر عن طبقة أو شريحة أو عصر بأكمله؛ وهي - الواقعيّة - «بمختلف تيّاراتها وبحكم طابعها العقلاني وأهدافها الاجتماعيّة باتت أكثر انفتاحاً على العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة وبات على الكاتب أن يكون مؤرخاً وعالم اجتماع وخبيراً في علم الوراثة ومطلاً على مدارس التحليل النفسي وملمّاً بالعلوم والمذاهب الفلسفيّة والاقتصاديّة والسياسيّة إلخ».

أمّا الدكتور شاكر النابلسي فرأى في روايات عقد السبعينات «الجراب السياسي والفكري والاجتماعي لإيصال الأفكار إلى الجمهور» وذلك عقب استحواذ الأنظمة على وسائل الاتصال الجماهيري. وفي الثمانينات حيث بلغت الأعمال الروائيّة مستوى فنيّاً رفيعاً قدّم الروائيّون «فهماً عميقاً للهموم والمشكلات الاجتماعيّة» فخرجت تلك الأعمال إلى الأفق العربي وناقشت مشكلات الحرية والاستلاب في ظل القمع وجاءت «فنّاً تجريبيّاً شجاعاً في ريادته» وتكثيفاً شعريّاً لتجارب معاشه ولهموم الذات ومعاناتها في «ظل نظام يفرض الاغتراب ويوهن انتماء الإنسان إلى الوطن والمجتمع».

لكن الدكتور فيصل درّاج يؤكّد أنّ المكان في الرواية الأردنية ليس أردنياً، كما لو كان الكاتب يمزج هواجسه القومية بهواجس محليّة أو كما لو كان يستولد مواضيعه من المواضيع المسيطرة على الرواية العربيّة جمعاء: فمؤنس الرزاز يكتب عن «إنسان عربي مشظّى في مدن متماثلة. فلا الأردني بالمعنى الخاص بطله، ولا عمان هي المدينة التي يرسم ملامحها، وخصوصيةُ المكان عنده بعيدة عن تلك التي يرسمها إبراهيم أصلان في **مالك الحزين** أو جمال الغيطاني في **الزيني بركات**».

ويوغل د. درّاج في استفزازه، متجاهلاً أنّ المكان يتغلغل في تضاريس الرواية ويلوّن ملامحها متخفيّاً عن مقصّ الرقيب فيتساءل: «لماذا لا يكتب الروائي الأردني رواية تنتج معرفة بالبلد الذي جاء فيه..؟ لماذا تأتي الرواية الأردنية، إنْ صحّ القول، عربيّةً قبل أن تكون شيئاً آخر؟». وعندما يتناول روايات إبراهيم نصرالله يجزم أنّ إنتاجه يقدّم معرفة أدبيّة تتوافق موضوعيّتها مع موضوعيّة الواقع القائم حيث السلطة وضوحٌ وثباتٌ بينما المعارضة هشاشةٌ وارتباك، غير أنّها لا تنتج معرفة بالمكان: فمكانها الأثير هو العالم العربي الذي يواجه الكلمة بالرصاصة.

ثم يتراجع د. درّاج بضع خطوات فيؤكّد أنّ الإبداع الروائي يعكس تحوّلات اجتماعيّة تجعل الإبداع ممكناً وتفرض البحث عن أشكال كتابية جديدة تتجاوز في تعقيدها أشكالَ الكتابة التقليديّة إنْ لم يكن ارتقاءً ثقافيّاً. «فالإبداع في أشكاله كلّها يحتاج إلى مجتمع ينكر الركود ويتسم بتعدّدية العقل ويترك الخيال والمخيّل طليقاً».

وينفرد الدكتور شاكر النابلسي بين النقّاد باستشراف الأفق الروائي في المستقبل القريب. وهو - بالمناسبة - الوحيد الذي قدّم دراسة للرواية الأردنية منذ أول رواية صدرت لعقيل أبو الشعر (**الفتاة الأردنية في قصر يلدز** ١٩١٢) مؤرّخاً بذلك للرواية الأردنية ومتنبئاً بظهور روايات نوعيّة جديدة تخلو من الخطابيّة والتقريريّة وكل مؤثرات الأحزاب السياسيّة ونخبويّة البطل الروائي في الإبداع الروائي وتعكس نضوجاً فكريّاً واجتماعيّاً يعلو فيها صوت الإنسان البسيط ونبض الناس العاديين.

وقدّم الناقد عبدالله رضوان دراسة لرواية (**زنوج وبدو وفلاحون ١٩٨٠**) نموذجاً روائيّاً للراحل غالب هلسا. وجاءت دراسته سوسيولوجيّة إذْ حاولَ استنباط عناصر معرفيّة من خلال الفن عن مجتمع أردني بدأ يتحوّل إلى مجتمع دولة، وبرّر ملامح الصيرورات التقدميّة في الحياة الاجتماعيّة وخصوصيّتها المحليّة، شاجباً السلبيّات التي راحت تلفظها الحياة من مظاهر الموقف المزدري للعمل المنتج وخاصة الفلاحة واحتقار المرأة التي تقبع بزاوية مهملة تلوك مذلتها وامتهانها وهي تقوم بأحطّ الأعمال مثلها مثل الزنوج والفلاحين بغض النظر عن موقع زوجها الاجتماعي.

ويضيف عبدالله رضوان «لقد عالج غالب هلسا مختلف القضايا التي رآها هامّة وأساسيّة في مجتمعه؛ لم يكتفِ بالسياسي أو الاجتماعي وإنّما تعمّق ليعطينا صورة عن الريفي في المجتمع القبلي مع إبراز لدور المياه في حياة القبيلة مشيراً إلى جزء من الفولكلور الأردني المتعلّق بهذا الجانب».

وعرض الناقد أحمد المصلح محاولة نقديّة لرواية سلطانة (لهلسا) الصادرة عام ١٩٨٧ وهي تتناول الواقع الأردني من خلال ذاكرة روائيّة خصبة. «فهو واقع مسكون بالخوف والقلق، بالصراع العشائري والتنافر بين

العشائر والمدن والقرى، ثم بالتحولات الملموسة والمرئية بفضل التجارة الربوية التي تعيد ترتيب العلاقات الطبقيّة في المجتمع بكل ما يتداعى إثر ذلك من تغييرات في عالم القيم والمؤسسات والعادات السلوكيّة».

* * *

ومهما يكن فالرواية الأردنية انعكاس اجتماعي عياني من حيث الشكل والمضمون. وفي مجتمع واجه منذ الحرب العالمية الأولى تحدّياتٍ أعتى من طاقاته وإمكانياته، فإنّه من المبرّر والمنطقي أن يراهن على الظواهر القوميّة أكثر مما يعول على الإمكانات المحليّة وأن يتخذ توجهه القومي جرعات أقوى ممّا ساد في المجتمعات العربيّة الأخرى.

ومضامين الرواية الأردنية تعكس احتجاجاً على الاستلاب وتقويض الروح الإنسانيّة في مجتمع أُخضع قسراً لتأثيرات الطفرة ونموذجها الاستهلاكي في الاقتصاد والثقافة، في مرحلة تعاظمت فيها التحدّيات الخارجيّة والتطاولات التي تشحن الوجدان الشعبي بالقهر. والفن يجسّد النفسيّة الاجتماعيّة واتجاه المشاعر العامّة. والإدراك الفني يتوجّه نحو وحدة بين الجوهر والمظهر يلتحم فيها المضمون بنسيجه الذي يتشكل به. ولا غرابة أن تتفجر لغة الرواية بدفقة شاعريّة تعكس عمق المعاناة وحدّتها في مجتمع عايشَ القهر واستلاب الإنسان.

وكان الدكتور محمود السمرة وزير الثقافة قد أشار لدى افتتاح الملتقى إلى أنّه «جزء من الدور الذي تنهض به وزارة الثقافة في تعزيز حريّة الإبداع الثقافي وتحريره من عوامل التبعيّة وحمايته من الاستلاب».

ـ عمان ـ

II ـ سوريا
(من فايز سارة)

تعدّدت الأنشطة الثقافيّة التي شهدتها المدن السورية هذا الصيف، وكان من أبرز تلك الأنشطة ملتقى القصّة القصيرة (١٥ ـ ١٩٩٢/٧/١٦) الذي انعقد في مدينة مصياف، وشارك فيه عدد من كتّاب القصّة القصيرة السورية ومجموعة نقّاد، وتمّت خلاله إدارة حوار مع جمهور الحضور. ومن أبرز كتّاب القصّة المشاركين في الملتقى جمال عبود وحسن حميد ونادر السباعي وضياء قصبجي ونزار نجّار وفيروز مالك، ومن النقّاد شارك عبدالله أبو هيف ومحمود موعد ومنذر العياشي.

وفي إطار الشعر انعقد في حمص (١٢ ـ ١٩٩٢/٧/١٥) بدعوة من رابطة الخرّيجين الجامعيّين المهرجان الشعري الرابع عشر تحت رعاية السيّدة نجاح العطّار وزيرة الثقافة، وعلى مدار أيامه الأربعة ألقى ثمانية وعشرون شاعراً قصائدهم وسط أجواء احتفاليّة ضمّت فعاليّات مرافقة للمهرجان وفيها «معرض فنّي بالتعاون مع نقابة الفنون الجميلة» وحفل فني موسيقي غنائي بالتعاون مع نادي الميماس..

وقد ساهم في فعاليات المهرجان الشعري الرابع عشر عدد من أبرز الشعراء السوريّين والفلسطينيّين المقيمين في سوريا؛ ومن الأسماء الهامّة فايز خضور، علي كنعان، خالد أبو خالد، عبد الكريم الناعم وغيرهم.

وبالتعاون بين مؤسّسة عيبال للدراسات والنشر ودار كنعان، أقيمت في دمشق ندوة ثقافيّة لمناسبة الذكرى العشرين لاستشهاد غسّان كنفاني (١٩٧٢ ـ ١٩٩٢) وذلك على مدار أربعة أيّام (١٣ ـ ١٩٩٢/٧/١٦)، وتضمّنت الندوة مجموعة نشاطات ثقافيّة ـ فنيّة شارك فيها عدد كبير من المبدعين والمثقّفين العرب.

قُدّمت في إطار الندوة مجموعة من الأبحاث والدراسات حول أدب غسّان كنفاني وإبداعاته، كما قدّمت ذكريات عنه، وتمّ تقديم فيلم «المخدوعون» لتوفيق صالح المأخوذ عن رواية رجال في الشمس، وقدّم المسرحي الفلسطيني زيناتي قدسيّة مسرحيّة «ميلودراما» مأخوذة عن واحدة من قصص غسّان كنفاني وهي «الطيراوي».

* * *

السرقات الأدبيّة والإبداعيّة... قضيّة قديمة ـ جديدة!

أثارت **الأسبوع الأدبي** الصادرة عن اتحاد الكتّاب العرب في عددها الصادر في ١٩٩٢/٧/٢ موضوعَ «السرقات الأدبيّة» وهو موضوع قديم ـ جديد في سوريا والوطن العربي عامّة. والموضوع أثارته مقالة لـ «خالد عواد الأحمد» عنوانها «آخر الباحثين المحترمين» ورسالة كتبها حسام خضور.

وقد أشارت مقالة الأحد إلى موضوع سرقة أدبيّة «بطلها» اسم معروف في الساحة الثقافيّة العربيّة هو د. عارف تامر، موضحةً أنّ د. تامر قام بالاستيلاء على مقالة كان قد نشرها د. نسيب نشاوي في مجلّة **الدوحة** عام ١٩٨٢ (العدد ٩٣) بعنوان «عطيل الانكليزي وديك الجنّ العربي». وبعد تغييرات طفيفة في مقالة د. نشاوي نشر د. تامر المقالة في جريدة **الأسبوع الأدبي** (١٩٩٢/٢/٦) بعنوان «ديك الجنّ وشكسبير»!

أمّا الرسالة التي نشرتها **الأسبوع الأدبي** لحسام خضور فقد تضمّنت اتّهام

الكاتب والشاعر اسماعيل عامود بسرقة مقال لصاحب الرسالة كان قد نشره في جريدة **الفداء** الحمويّة (٧/١/١٩٨٨) بعنوان «أنوار الجندي والسفر في متاهة الزمن». وقد نشر اسماعيل عامود المقالة المسروقة في **الأسبوع الأدبي** (٢٣/٤/١٩٩٢) بعنوان «أنوار الجندي الشاعر المسافر بلا زورق رحيل»!

الموضوع كما أشرنا قديم ـ جديد، وكثيراً ما تعرَّضت نتاجات وأفكار إبداعيّة للقرصنة والسطو ووصلت آثار تلك العمليات اللصوصيّة وفضائحها إلى المحاكمة في كثير من الأقطار العربيّة، وأُثيرت حولها الزوابع الصحفية، فيما مرّت عمليات أخرى دون أن يُثار حولها أيّ إشكال، وذلك لسبب أو لآخر.

وتعكس ظاهرة السطو على النتاجات الإبداعيّة (النصوص والأفكار) حقيقة تدنّي المستوى المهني والأخلاقي للقائمين بها، حين ينسبون إلى أنفسهم أعمالاً لغيرهم، ويسجّلونها لأنفسهم، وقد ينالون على ذلك مكافآت ماليّة. وتتمّ تلك العمليات في ظلّ غياب قانون يحمي حقوق المؤلّف والكاتب العربي، وهو قانون غير موجود في غالبية الأقطار، بل إنَّ وجوده قد لا يعني شيئاً بسبب الطبيعة البيروقراطيّة المتخلّفة للقضاء في غالبة الأقطار العربيّة، أو بسبب أنَّ بعض القراصنة لا ينال منهم القانون. وقد قامت بعض دور النشر في غير بلد عربي بطباعة كتب أو ترجمتها دون أن تقدّم أيّ حقوق للمؤلّف أو المترجم أو للدار التي نشرت الكتاب في طبعته الأولى. وهذه بعض عمليات القرصنة والسرقات في ميدان النتاج الفكري ـ الإبداعي.

إنَّ الاستهانة بالكاتب العربي والمبدع عموماً عزّزت مثل تلك النزعات الاستيلائيّة. كما أنَّ تعدُّدية المنابر الثقافيّة والإعلاميّة، وأنماط الحظر على توزيع المطبوعات، والسيل المتدفّق للمطبوعات أمورٌ ساهمت في تفاقم الظاهرة، وأساءت إلى الكتّاب العرب المبدعين؛ وكثيراً ما استُغِلت هذه الظواهرُ للإساءة بصورة عامّة إلى الكاتب العربي.

ويحتاج الواقع العربي في معالجته لهذه الظاهرة إلى تحرّك جدّي وملموس إنْ لم يكن من جانب الإدارات الثقافيّة الرسميّة في الأقطار العربيّة فعلى الأقل من جانب اتحادات وروابط الكتّاب ومؤسّسات النشر والإعلام الوطنيّة. ويمكن التحرّك لمعالجة الظاهرة عبر الإعلان عن شطب اسم كل من يثبت قيامُه بعمليّة سطو على نتاجات غيره من عضويّة الإدارات والاتحادات والروابط، وتعميم اسمه على مؤسّسات النشر والإعلام لمنعه من النشر. ويمكن رفع سقف العقوبات إلى درجة المقاضاة أمام المحاكم مع التشهير بواسطة الإعلام. وينبغي تطبيق المقترحات ذاتها على المؤسّسات.

إنَّ الكتّاب والمفكّرين والمبدعين العرب ـ وبالتالي المؤسّسات المرتبطة بهم ـ هم ضمير الأمّة وروحها، فلا ينبغي التساهل في موضوع يسيء ـ لسبب أو لآخر ـ إلى الوضع المهني والأخلاقي للكاتب العربي الذي لا تبرّر حالةُ إفقاره واضطهاده وعلاقات الاستقلال والتبعيّة التي تقام معه وتمارس ضدّه قيامه بالسطو والقرصنة على نتاجات الآخرين.

* * *

المجتمع المدني والعلمنة
لمحمد كامل الخطيب

كتاب محمد كامل الخطيب **المجتمع المدني والعلمنة** الصادر مؤخّراً في دمشق (دار الينابيع) نموذج خاصّ من الكتابة. هو كتاب فكريّ الطابع مؤلّف من ستّ مقالات تتوارد تباعاً، يجمعها خيط واحد، هو الإجابة عن أسئلة ملحّة وواقعيّة بل وحارّة في علاقة الإنسان بالثقافة والعصر. وربّما كان الأكثر دقّة القول إنّه محاولة للإجابة على عدّة أسئلة «عربيّة» تتصل بـ «العقل والعقلانيّة» و«المجتمع المدني والعلمنة» و«هل ضاعت الاشتراكيّة» و«هل انتهى التاريخ» و«عن الدين والماركسيّة» و«عن الديمقراطيّة والتبعيّة وما بينهما».

في مقدّمة الكتاب، كتب محمد كامل الخطيب يقول إنَّ أشياء كثيرة حصلت في المشهد السياسي والاجتماعي في العالم، وأنَّ ردوداً أصبحت مطلوبة، ولكنّه لا يقبل بردود من أي نوعٍ كان: إذ «لا يكون الردّ بالاستسلام للاستعمار والظلاميّة والغيبيّة وحكم الفرد والحزب الواحد» بل في «المضيّ قدماً في تنفيذ ونشر مهمّات الثقافة العربيّة الحديثة، أي في تعميم وتعميق مفاهيم وقيم الشخصية الوطنيّة العربيّة والوحدة العربيّة والعقلانيّة والعلمانيّة والديمقراطيّة والاشتراكيّة. فهي سبيل مقاومة الظلام اللائح شبحه في أفق حياتنا ومستقبلنا سواء على شكل نمط الحياة الأمريكي أم على شكل الردّة إلى الوراء إلى عصور الظلام...»

في رحاب تلك العلاقة بين ما حدث ويحدث والمهام المطلوبة جاءت مادّة كتاب الخطيب تحاول الإجابة عن أسئلة جوهريّة انشغل ببعضها الفكر العربي منذ عصر النهضة ومايزال، فيما هناك أسئلة جديدة طرحتها التطوّرات الجديدة. ولكنّ هناك رابطاً أساسيّاً بين نوعيِ الأسئلة القديمة ـ الجديدة، يكمن في تبني وسيادة «العقل والعقلانيّة» في حياتنا، فكراً وممارسة، الأمر الذي سيقودنا إلى وضع حياتنا في سياق تطوّر طبيعي كحالة الحصان أمام العربة، وليس كما هو الأمر راهناً وهو الذي نتج عن الفشل في إنجاز المهمّات الأساسيّة للثقافة العربيّة.

ـ دمشق ـ